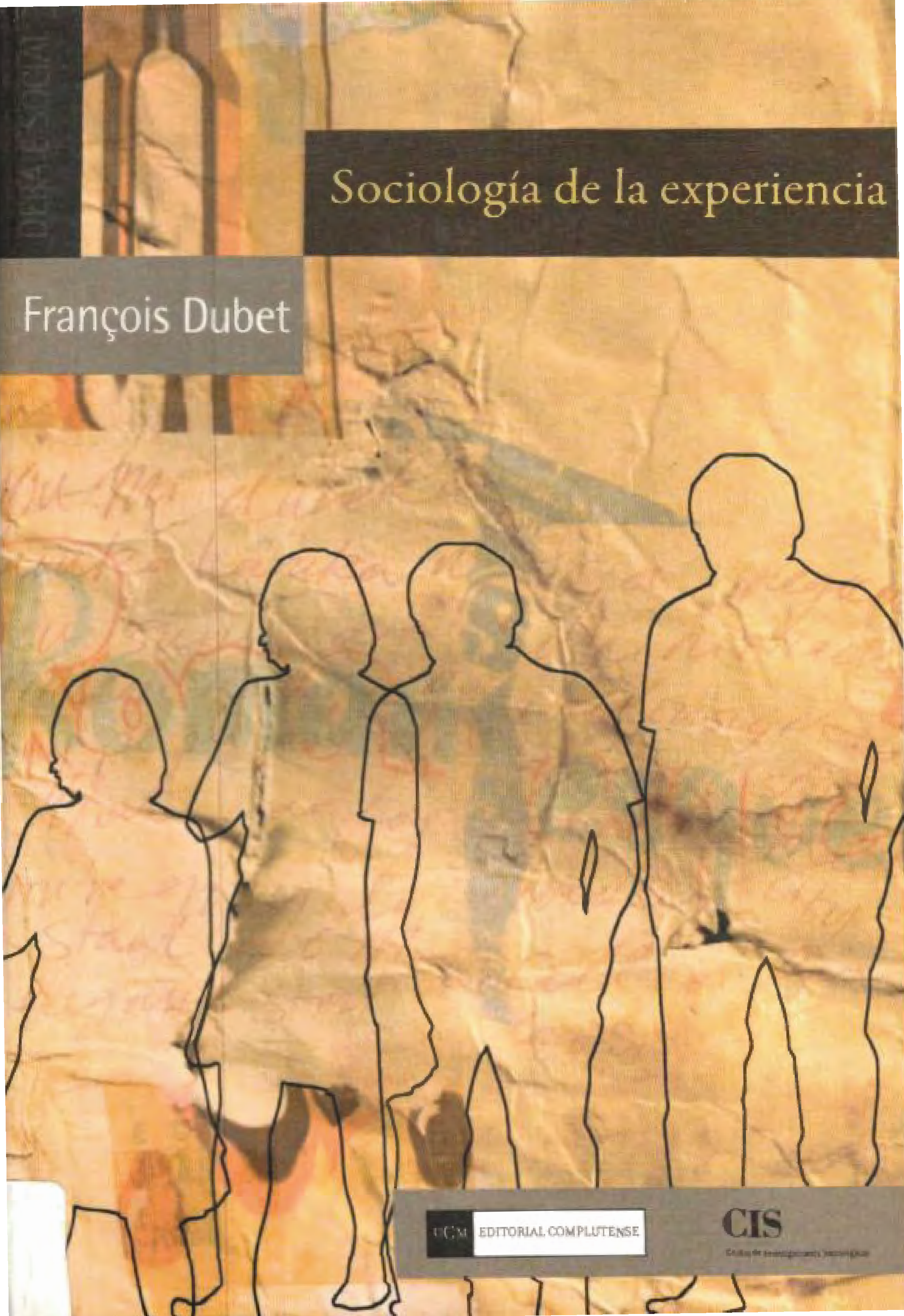

Sociología de la experiencia
François Dubet
UCM EDITORIAL COMPLUTENSE
CIS

FRANÇOIS DUBET

es catedrático de Sociología en la Universidad de Bordeaux II y director de investigación en la École des hautes études en sciences sociales de París. Ha publicado numerosos trabajos, entre los cuales destacan *La Galère* (1987); *Les Lycéens* (1991); *¿En qué sociedad vivimos?* (con Danilo Martuccelli, 1998, 2000 en castellano); *El declive de la institución* (2002, 2006 en castellano); *Injustices* (2006), *L'expérience sociologique* (2006) y *Le travail des sociétés* (2009).

Sociología de la experiencia

François Dubet





Colección **DEBATE SOCIAL**





Colección: Debate social
Coedición de Editorial Complutense y el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS)

Actualmente, los libros editados por la Editorial Complutense y el Centro de Investigaciones Sociológicas han superado el proceso de evaluación experta.

Título Original: *Sociologie de l'expérience*

Primera edición: Noviembre de 2010

Imprime: Lavel

NIPO CIS: 004-10-022-5
ISBN CIS: 978-84-7476-496-3

ISBN Editorial Complutense: 978-84-9938-052-0

Depósito legal: M-48.704-2010

El papel utilizado para la impresión de este libro es 100% reciclado y totalmente libre de cloro.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Para J.

Agradecimientos

Este libro se ha beneficiado de las lecturas atentas, amistosas y en ocasiones críticas de Jeffrey Alexander, Charles-Henry Cuin, Didier Lapeyronnie, Danilo Martuccelli y Michel Wieviorka. No hubiera visto la luz sin los años de trabajo compartidos con Alain Touraine, quien ha sabido guiarme al mismo tiempo que me dejaba libre. A esa libertad quisiera serle fiel.

Índice

11 Introducción

21 I. EL ACTOR *ES* EL SISTEMA
22 1. La sociología clásica
22 1. 1. El actor como sujeto de la integración
29 1. 2. La sociedad como sistema de acción
34 2. El actor social es un individuo
37 3. La idea de sociedad
38 3. 1. La sociedad se identifica con la modernidad
39 3. 2. La sociedad es un Estado nacional
41 3. 3. La sociedad es un sistema
42 3. 4. La sociedad es un conflicto regulado

49 II. LAS MUTACIONES DEL MODELO CLÁSICO
50 1. La crisis de la idea de sociedad
50 1. 1. Evolución y cambio
56 1. 2. El debilitamiento del funcionalismo
59 1. 3. El Estado-nación ya no es la "sociedad"
61 1. 4. El declive de la sociedad industrial
63 2 La crítica del individuo
63 2. 1. El individualismo contra el individuo
69 2. 2. La acción es una práctica
71 3. Algunos paradigmas de la acción
73 3. 1. La acción es conocimiento
74 3. 2. La acción es interacción
76 3. 3. La acción es lenguaje
77 3. 4. La acción es estrategia
78 3. 5. El principio de utilidad

85 III. LA EXPERIENCIA SOCIAL Y LA ACCIÓN
86 1. La experiencia social
86 1. 1. El actor no está totalmente socializado
90 1. 2. Partir de la subjetividad
93 1. 3. La experiencia social está construida
94 1. 4. La experiencia social es crítica
96 1. 5. Los principios de una sociología de la experiencia
101 2. Las lógicas de la acción
102 2. 1. La integración
108 2. 2. La estrategia
115 2. 3. La subjetivación

125 IV. DE LA EXPERIENCIA SOCIAL AL SISTEMA
126 1. De la acción al sistema
127 1. 1. El sistema de integración y la socialización
129 1. 2. El sistema de interdependencia y las obligaciones del juego
1. 3. Las tensiones entre la cultura y las relaciones sociales
135 el sistema de acción histórica
137 1. 4. La pluralidad de sistemas
140 2. La ruptura de la acción de clase
141 2. 1. La clase como comunidad
143 2. 2. La clase como conjunto de intereses
144 2. 3. La clase como movimiento social
145 2. 4. La separación
150 3. ¿Es la escuela una institución?
151 3. 1. Una institución ajustada
154 3. 2. La escuela ya no es una institución
157 3. 3. Las disputas de la cultura

163 V. EL TRABAJO DEL ACTOR
164 1. El actor dividido
164 1. 1. Las tensiones de la experiencia
165 1. 2. El Yo disociado
167 1. 3. El trabajo del actor
170 2. La experiencia y la exclusión
171 2. 1. Sobre las conductas heterogéneas
175 2. 2. El individuo amenazado
176 2. 3. El "motín"
178 2. 4. El papel del racismo
183 3. La experiencia escolar. Alumnos de instituto y de universidad
183 3. 1. La dualidad de la experiencia del instituto
187 3. 2. La jerarquía de experiencias de los institutos
190 3. 3. Los estudiantes y la oferta universitaria
193 4. La quiebra de los movimientos sociales
193 4. 1. La imagen del movimiento obrero
194 4. 2. Sobre las luchas autónomas

203 VI. ENTRE LOS SOCIÓLOGOS Y EL ACTOR
203 1. La ruptura imposible y la verosimilitud
204 1. 1. Las modalidades de ruptura
208 1. 2. La verosimilitud
213 2. Un debate organizado
213 2. 1. Dos niveles de significación
217 2. 2. Un debate
221 3. Actores y sociólogos
221 3. 1. Los rechazos y los acuerdos
224 3. 2. La validación

227 Conclusión
227 1. De la acción a la experiencia
229 2. La sociología de la experiencia es una práctica de la sociología
231 3. La experiencia social y la democracia

235 Bibliografía

Introducción

Este libro es el producto de la doble actividad que me ocupa desde hace muy pronto veinte años: la de profesor y la de investigador. Pero no es ni un intento de "autobiografía intelectual" ni un regreso a la historia social reciente. El trabajo se preocupa por articular dos reflexiones. La primera concierne más al profesor y se refiere a las teorías sociológicas contemporáneas; la otra se apoya en mi actividad como investigador y se refiere a los fundamentos teóricos y metodológicos de trabajos empíricos respecto de los que me ha parecido necesario tomar algo de distancia. La noción de *experiencia* es la que puede servir de vínculo entre estos dos proyectos, pues designa a la vez un tipo de objeto teórico y un conjunto de prácticas sociales características de nuestra sociedad.

1. Percibida desde el punto de vista de un profesor que se encarga de transmitir una herencia, una tradición, útiles conceptuales y métodos, la teoría sociológica se nos presenta hoy como un campo disperso. Nos felicitemos o no del carácter plural de la sociología, lo cierto es que la multiplicidad de paradigmas implica algunos problemas en cuanto a la propia naturaleza de la disciplina y a su capacidad de mantener los diálogos críticos que fundan su unidad y su dinamismo. La extrema diversidad de modelos, métodos y objetos procede de la quiebra de una sociología clásica que se podría identificar claramente, y sin arbitrariedades, tanto con las obras de Durkheim y de Parsons como con la presentación que de la tradición sociológica hizo Nisbet. Definida de esta manera, la sociología clásica puede concebirse como la respuesta moderna a las cuestiones esenciales planteadas por las sociedades industriales, democráticas y postrevolucionarias: ¿cuál es la naturaleza del orden social cuando sus "garantes metasociales" no pueden asegurar ya su legitimidad? ¿Cuál es la naturaleza del cambio que parece conducir a todas las sociedades hacia una evolución compartida? ¿Cómo se articulan orden y cambio en las conductas de agentes que son, cada vez más, individuos?

La fuerza de la sociología clásica residía en hacerse plenamente cargo de esas cuestiones y en aportar respuestas antropológicas y epistemológicas que se inscribían en una matriz básica, durante mucho tiempo central en la disciplina: el actor individual se define por la interiorización de lo social, la acción es sólo la realización de las normas de un conjunto social integrado en torno a principios comunes a los actores y al sistema. De igual modo que el individuo es tanto más autónomo cuanto más socializado esté, "la sociedad" existe, y aparece como un conjunto objetivamente integrado de funciones, valores,

incluso de conflictos centrales. "La sociedad" es al mismo tiempo moderna y, encarnada en el marco de un Estado-nación, es un "personaje" y un conjunto "real". En esa perspectiva, la sociología clásica "inventó" la sociedad. De hecho, esta ilustración, exageradamente amplia, puede contener muchos matices y sensibilidades ideológicas, y son muchas las sociologías principales que no están integradas en él, pero sin embargo desde hace tiempo constituye una especie de fundamento esencial, de lengua compartida de los sociólogos.

Solamente los viejos manuales de sociología están redactados de este modo, colocando las nociones de rol, valor, institución, socialización, estratificación y función en el centro de la representación de la sociedad y de la sociología. No es ya esa imagen la que encuentran los estudiantes que abren un manual o un tratado, o que siguen estudios universitarios. La sociología clásica aparece como una teoría entre otras, y la disciplina se presenta al novicio como la yuxtaposición de teorías autónomas, cada una con su propia concepción de la acción, con su representación del sistema y de la sociedad, con sus opciones metodológicas. De ese modo, la unidad de la disciplina se demuestra como una simple convención académica. El desmembramiento de la sociología se manifiesta especialmente en la diversidad de teorías de la acción que se proponen al aprendiz de sociólogo. El actor social, ¿es un estratega y la sociedad un tablero? ¿Es un *Homo oeconomicus* en una sociedad concebida como un mercado? ¿Es el actor de una interacción situada en una escena teatral? ¿O es acaso el agente de un *habitus*, una ficción de sujeto en un sistema todopoderoso? El individuo "concreto", ¿puede ser identificado con una sola de estas racionalidades o se inscribe en todas a la vez además de en otras muchas? No son preguntas meramente "escolares", pues todas estas concepciones remiten a una definición de la acción asociada a diversos temas esenciales. Reflejan una antropología, esto es, una definición de la "naturaleza humana". Está también asociada a una epistemología, según la que el actor debe ser estudiado objetivamente. Está ligada a una ética, pues cada una de estas perspectivas comporta una relación con valores, ya que cada sociólogo está más o menos "comprometido", aunque solamente sea porque está siempre obligado a explicarse, directa o indirectamente, con sus "objetos".

Cada una de estas teorías comporta además una representación del sistema que no es solamente una imagen de la sociedad y de su evolución, sino también una teoría de los vínculos entre el actor y el sistema, una manera de explicar los "hechos sociales". Mientras que el vínculo de inclusión entre el actor y el sistema estuvo en el centro de la sociología clásica, lo que culmina con Parsons y la noción de *acción*, la dispersión del modelo clásico supuso múltiples soluciones, entre ellas algunas que incluso condujeron al rechazo de la idea de sistema. Conocemos algunas de las parejas ineludibles de la sociología contemporánea, que son tantas como versiones hay de ese problema: individualismo/holismo, objetivismo/subjetivismo, micro/macro...

Ahora no sólo el principio de unidad del campo se ha vuelto problemático sino que, frente a la diversidad teórica, el estudiante, a menudo guiado por razones aleatorias, elige respondiendo al encanto de los profesores o a la influencia de una u otra escuela en su departamento universitario. A veces su elección está guiada por la identificación rápida de las teorías disponibles y por las familias de objetos empíricos: "sigue a Crozier" si se interesa por las organizaciones; "sigue a Bourdieu" si se interesa por la cultura y la socialización; "sigue a Touraine" si se orienta a los movimientos sociales; "sigue a Boudon" si estudia situaciones de competencia o de escasez; "sigue a Goffman" si le apasionan las interacciones... La lista no es exhaustiva. Estas actitudes tienen una ventaja indiscutible: pacifican el mundo de los sociólogos pues los paradigmas no se aplican nunca a los mismos objetos. Pero esta paz algo indolente tiene tres inconvenientes enormes. El primero, que de hecho teorías generales son tratadas como si fuesen teorías particulares. El segundo, que las modas intelectuales desempeñan un papel central a causa de la debilidad de los criterios de elección. El tercer inconveniente puede ser el abandono, sin más revisión, de las aspiraciones de la sociología clásica.

La dispersión del paradigma clásico no se explica sólo por la historia de las ideas y por las "necesidades" de la competencia intelectual y científica. En efecto, por encima de su diversidad, la mayor parte de las teorías contemporáneas comparten algunas críticas hacia la matriz esencial del modelo clásico. Se trata, en especial, del rechazo de la concepción clásica de la acción, en la medida en la que identifica de manera total al actor con el sistema y que concibe la sociedad como un organismo "natural". Al fin y al cabo, lo que parece dominar hoy es la idea de distancia del actor al sistema, como lo expresan las representaciones "postmodernas" de la vida social y como sugieren las teorías que sostienen que los actores *construyen* la sociedad en los intercambios cotidianos, las prácticas lingüísticas, las apelaciones a la identidad contra un sistema identificado con la racionalidad instrumental, con la producción de la sociedad como mercado formado por la suma de intereses... El actor y el sistema se separan. Para unos, el vínculo de inclusión entre la acción social y el sistema no da más de sí y la propia idea de sociedad concebida como sistema no puede ya ser aceptada. Para otros, la sociología clásica se mantiene bajo una forma crítica y desencantada: la autonomía del actor es una ilusión, es la expresión misma del poder y de la dominación. Con la quiebra de la sociología, la que se deshace es la imagen clásica de "la sociedad", más concretamente, lo que observamos es la separación de las identidades culturales, de la racionalidad instrumental y de la acción política; la unidad entre actor y sistema no puede concebirse cuando ya no puede darse por hecha la unidad

funcional y cultural de las sociedades. Por encima y a través de las discusiones teóricas, lo que se revela es el agotamiento de la representación de lo social de la sociología clásica, y más concretamente de las sociedades nacionales e industriales que se formaron con aquella sociología. Quizás seamos más sensibles a ese asunto y a esa descomposición en Francia que en otros lugares pues, más que en otros sitios, creímos en la idea de sociedad encarnada en un estado nacional republicano.

En un conjunto social que no puede ser ya definido por su homogeneidad cultural y funcional, por sus conflictos centrales y por movimientos sociales también centrales, los actores y las instituciones no se pueden reducir a una lógica única, a un papel y a una programación cultural de las conductas. La subjetividad de los individuos y la objetividad del sistema se separan: los movimientos sociales ya no son conducidos por las "leyes de la Historia" o por las "contradicciones centrales", las organizaciones aparecen como construcciones, no como organizaciones funcionales, las conductas más triviales se interpretan como estrategias, no como puesta en práctica de roles... Parecería que la sociología, más o menos conscientemente, da fe de todo ello, concentrando sus críticas en las representaciones clásicas de la acción, a pesar de las reverencias a los padres fundadores, reverencias que no son tanto una señal de fidelidad como de temor a abandonar el proyecto mismo de la sociología y de perder el recuerdo de sus raíces.

Evidentemente, sería absurdo querer superar la quiebra de la sociología con un cuadro académico, sincrético, sin fundamento y sin utilidad. Hay que dar fe de esta quiebra proponiendo teorías de "alcance intermedio" que no tienen la aspiración de plantear la visión unificada de un mundo que ya no tiene centro. Dentro de esa perspectiva es como sugiero aquí construir la noción de *experiencia social*, que designa las conductas individuales y colectivas dominadas por principios constitutivos heterogéneos y la actividad de los individuos que deben construir el sentido de sus prácticas en el interior mismo de esta heterogeneidad.

2. A pesar de sus ambigüedades y de sus imprecisiones, o más bien a causa de ellas, he elegido la noción de *experiencia* para designar las conductas sociales que he observado y analizado a lo largo de varios años en trabajos referidos a los movimientos sociales, la juventud, la inmigración y la escuela. Como estas conductas no podían reducirse ni a roles ni a la búsqueda estratégica de intereses, la noción de "experiencia" se ha ido imponiendo de manera bastante "natural". Recalca tres rasgos esenciales.

El primero es la *heterogeneidad de los principios culturales y sociales que organizan las conductas*. Todo sucede como si los actores adoptasen simultáneamente varios puntos de vista, como si su identidad no fuese más que el juego móvil de las identificaciones sucesivas, como si cada vez el prójimo se definiese de múltiples maneras, aliado y rival, cercano y exótico... Los roles, las posiciones sociales y la cultura no bastan ya para definir los elementos estables de la acción, pues los individuos no realizan un programa, sino que aspiran a la construcción de la unidad a partir de elementos diversos de su vida social y de la multiplicad de orientaciones que portan con ellos. De esa manera, la identidad social ya no es un "ser", sino un "trabajo".

Tomemos un ejemplo sencillo. La mayor parte de los profesores describen sus prácticas no en términos de rol sino en términos de experiencia. De un lado están atrapados en un estatuto que les impone reglas y distribuye protecciones que la mayor parte acepta y defiende pero que no definen más que parcialmente lo que hacen y lo que son. Es más, los profesores de colegios e institutos dedican una gran energía a decir que ellos no pueden ser reducidos a lo que la institución hace y espera de ellos, pues ésta es portadora de varios principios contradictorios. De otro lado, los profesores se refieren constantemente a una interpretación personal de su función desde la construcción de un oficio presentado como una experiencia privada, cuando no directamente íntima. Esta "intimidad" viene de que los actores deben combinar lógica y principios diversos, a menudo opuestos, combinaciones que perciben como su obra, como la realización, o el fracaso, de su "personalidad". Por eso, al mismo tiempo que están atrapados por las reglas burocráticas que los encuadran, los profesores definen su trabajo como una experiencia, como una construcción individual realizada a partir de elementos dispersos: el respeto a los programas, el cuidado a las personas, la búsqueda de resultados, la de la justicia... Mientras que en la concepción "clásica" de la acción la personalidad es un efecto del rol y se deja aparte, aquí el rol se vive como el producto de una "personalidad" entendida como la capacidad de administrar la experiencia propia, de hacerla coherente y significativa. En los contextos escolares más desregulados es incluso la "personalidad" la que construye la situación escolar. Todo esto nada tiene que ver con el "narcisismo" moderno, pues la construcción de experiencias sociales se impone cuando las situaciones ya no se inscriben en universos de sentido homogéneo o, para decirlo de un modo más simple, cuando "la sociedad" ya no es más Una.

La segunda observación se refiere a la *distancia subjetiva que los individuos mantienen con el sistema*. Los actores no parecen estar nunca plenamente en su acción, en su cultura, o en sus intereses, sin que esta distancia se manifieste sin embargo como un fallo de la socialización; conservan siempre una reserva y una distancia crítica. Los alumnos, los militantes o algunos jóvenes de las *banlieues*[1] nunca se limitan a dar testimonio de su vida; explican, se explican,

1. *N. del T.*: El término francés *banlieue* está enormemente connotado por las peculiaridades de la historia migratoria y de la sociología urbana de aquel país. Aunque "suburbio" y

incluso de conflictos centrales. "La sociedad" es al mismo tiempo moderna y, encarnada en el marco de un Estado-nación, es un "personaje" y un conjunto "real". En esa perspectiva, la sociología clásica "inventó" la sociedad. De hecho, esta ilustración, exageradamente amplia, puede contener muchos matices y sensibilidades ideológicas, y son muchas las sociologías principales que no están integradas en él, pero sin embargo desde hace tiempo constituye una especie de fundamento esencial, de lengua compartida de los sociólogos.

Solamente los viejos manuales de sociología están redactados de este modo, colocando las nociones de rol, valor, institución, socialización, estratificación y función en el centro de la representación de la sociedad y de la sociología. No es ya esa imagen la que encuentran los estudiantes que abren un manual o un tratado, o que siguen estudios universitarios. La sociología clásica aparece como una teoría entre otras, y la disciplina se presenta al novicio como la yuxtaposición de teorías autónomas, cada una con su propia concepción de la acción, con su representación del sistema y de la sociedad, con sus opciones metodológicas. De ese modo, la unidad de la disciplina se demuestra como una simple convención académica. El desmembramiento de la sociología se manifiesta especialmente en la diversidad de teorías de la acción que se proponen al aprendiz de sociólogo. El actor social, ¿es un estratega y la sociedad un tablero? ¿Es un *Homo oeconomicus* en una sociedad concebida como un mercado? ¿Es el actor de una interacción situada en una escena teatral? ¿O es acaso el agente de un *habitus*, una ficción de sujeto en un sistema todopoderoso? El individuo "concreto", ¿puede ser identificado con una sola de estas racionalidades o se inscribe en todas a la vez además de en otras muchas? No son preguntas meramente "escolares", pues todas estas concepciones remiten a una definición de la acción asociada a diversos temas esenciales. Reflejan una antropología, esto es, una definición de la "naturaleza humana". Está también asociada a una epistemología, según la que el actor debe ser estudiado objetivamente. Está ligada a una ética, pues cada una de estas perspectivas comporta una relación con valores, ya que cada sociólogo está más o menos "comprometido", aunque solamente sea porque está siempre obligado a explicarse, directa o indirectamente, con sus "objetos".

Cada una de estas teorías comporta además una representación del sistema que no es solamente una imagen de la sociedad y de su evolución, sino también una teoría de los vínculos entre el actor y el sistema, una manera de explicar los "hechos sociales". Mientras que el vínculo de inclusión entre el actor y el sistema estuvo en el centro de la sociología clásica, lo que culmina con Parsons y la noción de *acción*, la dispersión del modelo clásico supuso múltiples soluciones, entre ellas algunas que incluso condujeron al rechazo de la idea de sistema. Conocemos algunas de las parejas ineludibles de la sociología contemporánea, que son tantas como versiones hay de ese problema: individualismo/holismo, objetivismo/subjetivismo, micro/macro...

Ahora no sólo el principio de unidad del campo se ha vuelto problemático sino que, frente a la diversidad teórica, el estudiante, a menudo guiado por razones aleatorias, elige respondiendo al encanto de los profesores o a la influencia de una u otra escuela en su departamento universitario. A veces su elección está guiada por la identificación rápida de las teorías disponibles y por las familias de objetos empíricos: "sigue a Crozier" si se interesa por las organizaciones; "sigue a Bourdieu" si se interesa por la cultura y la socialización; "sigue a Touraine" si se orienta a los movimientos sociales; "sigue a Boudon" si estudia situaciones de competencia o de escasez; "sigue a Goffman" si le apasionan las interacciones... La lista no es exhaustiva. Estas actitudes tienen una ventaja indiscutible: pacifican el mundo de los sociólogos pues los paradigmas no se aplican nunca a los mismos objetos. Pero esta paz algo indolente tiene tres inconvenientes enormes. El primero, que de hecho teorías generales son tratadas como si fuesen teorías particulares. El segundo, que las modas intelectuales desempeñan un papel central a causa de la debilidad de los criterios de elección. El tercer inconveniente puede ser el abandono, sin más revisión, de las aspiraciones de la sociología clásica.

La dispersión del paradigma clásico no se explica sólo por la historia de las ideas y por las "necesidades" de la competencia intelectual y científica. En efecto, por encima de su diversidad, la mayor parte de las teorías contemporáneas comparten algunas críticas hacia la matriz esencial del modelo clásico. Se trata, en especial, del rechazo de la concepción clásica de la acción, en la medida en la que identifica de manera total al actor con el sistema y que concibe la sociedad como un organismo "natural". Al fin y al cabo, lo que parece dominar hoy es la idea de distancia del actor al sistema, como lo expresan las representaciones "postmodernas" de la vida social y como sugieren las teorías que sostienen que los actores *construyen* la sociedad en los intercambios cotidianos, las prácticas lingüísticas, las apelaciones a la identidad contra un sistema identificado con la racionalidad instrumental, con la producción de la sociedad como mercado formado por la suma de intereses... El actor y el sistema se separan. Para unos, el vínculo de inclusión entre la acción social y el sistema no da más de sí y la propia idea de sociedad concebida como sistema no puede ya ser aceptada. Para otros, la sociología clásica se mantiene bajo una forma crítica y desencantada: la autonomía del actor es una ilusión, es la expresión misma del poder y de la dominación. Con la quiebra de la sociología, la que se deshace es la imagen clásica de "la sociedad", más concretamente, lo que observamos es la separación de las identidades culturales, de la racionalidad instrumental y de la acción política; la unidad entre actor y sistema no puede concebirse cuando ya no puede darse por hecha la unidad

se justifican, cuentan cómo construyen sus prácticas y su experiencia en un mundo que ya estaba ahí. Esto no significa que el actor ya no tenga nada que ver con la sociedad, como sostienen con enorme ligereza los que describen el individualismo contemporáneo como el reino de la libertad de los individuos en una sociedad que se ha reducido a ser un mercado de oportunidades. Esta distancia sobre uno mismo procede de la heterogeneidad de las lógicas de la acción que se cruzan hoy en la experiencia social, y es vivida como un problema, pues hace de cada uno el autor de su experiencia —un autor relativo, ya que los elementos sobre los que descansa esta construcción no pertenecen a los individuos—. La pluralidad de la experiencia produce un distanciamiento y un desapego. Los individuos no pueden sumarse totalmente a roles o valores que no necesariamente tienen coherencia interna, que no "pegan" con sus personajes. La reserva no es sólo el resultado de un estilo propio de las culturas individualistas de las clases medias ligeramente elegantes y desencantadas, pues se manifiesta de un modo igual de contundente entre los actores dominados y a menudo excluidos con los que he trabajado.

En la medida en la que la distancia crítica y la reflexividad de los actores forman plenamente parte de su experiencia social, es importante analizar sociológicamente ese proceso que define la autonomía de los actores, que hace de ellos sujetos. Esta subjetivación remite a un mecanismo social, pues supone que los actores no se reducen a sus roles y a sus intereses y también que pueden identificarse con una definición cultural de la creatividad humana, al mismo tiempo que se inscriben en relaciones sociales que se definen en términos de obstáculos para un desempeño concebido hoy en términos de "autenticidad".

Finalmente, *la construcción de la experiencia colectiva sustituye en el análisis sociológico a la noción de alienación*. A medida que nos distanciamos de la imagen clásica de "la sociedad", los movimientos sociales no pueden apelar a la adecuación de cultura comunitaria, intereses colectivos y utopías compartidas. Los movimientos sociales no pueden ser ya considerados como personajes "íntegros" que hablan en nombre de la unidad de un mundo, de un actor y de una causa: "el pueblo", "la clase" o "el progreso". No se trata sólo de que la dominación social no unifica la experiencia social, sino de que incluso la dispersa más aún, como demuestran las conductas de los jóvenes de las *banlieues*, sobre todo los jóvenes procedentes de la inmigración. Viven en varios mundos al mismo tiempo, en "comunidades" y en la cultura de masas, en la exclusión económica y en la sociedad de consumo, en el racismo y en la participación política... En su experiencia, lo que está en juego es la destrucción de su personalidad, pues no logran controlar la diversidad de las lógicas de la acción que les guían; si algo significan las nociones de sufrimiento y alienación es esto. De igual modo, los alumnos de instituto actúan en varios registros autónomos entre sí cuando separan las "funciones" de la escuela entre la socialización, la educación y la distribución de títulos y cualificaciones. El oficio de alumno no es un rol, puesto que los actores tienen pocas oportunidades para conciliar sus intereses intelectuales y sus intereses sociales, sobre todo en aquellos casos en los que el fracaso no tiene otra "causa" perceptible por los actores que no sea su propia "incapacidad". Observamos además explosiones escolares sin movimiento estudiantil, ya que todas las dimensiones de la experiencia de los alumnos no se ordenan en torno a un proyecto global y articulado alrededor de un "conflicto central", cuestión de la que el recuerdo se borra a medida que decae la idea clásica de sociedad. Generalizando, los "nuevos movimientos" solamente pueden aparecer desmembrados, pues las relaciones de dominación desposeen a los actores precisamente del control sobre su experiencia social.

Sería un contrasentido reservar la experiencia social para las conductas marginales y "fútiles" como podrían serlo las de los jóvenes o los excluidos. El movimiento de diversificación de las lógicas de la acción y la exigencia de individualización y de subjetivación que nos revelan comparecen, al contrario, como la forma misma de la experiencia moderna tal y como la anunciaron otros "padres fundadores", aquellos que consideraron la quiebra de la experiencia social como el principio mismo de la modernidad. Contra la modernidad de la sociología clásica, descrita como el desarrollo de la homogeneidad funcional, de una socialización reforzada y de la institucionalización creciente de las conductas, fueron sobre todo Simmel y Weber los que hicieron de la pérdida de la unidad del mundo el criterio esencial de la modernidad. Con esta visión general es con la que me encuentro en las conductas más singulares, que no podían reducirse a comportamientos de crisis, al desorden pasajero, propio de una coyuntura difícil.

3. Este libro no es una obra de sociología general. No propone una visión global o una teoría de conjunto de la vida social. No se encontrará en él una teoría de lo político o de las relaciones sociales, tampoco distintos capítulos de un tratado de sociología. Está dedicado, en lo esencial, a las teorías sociológicas de la acción y a las combinaciones que forman la experiencia social. Los esbozos teóricos se ilustrarán, a menudo, con las investigaciones empíricas que he dirigido o en las que he participado. La mayor parte de éstas se refieren a "problemas sociales", a las conductas más ambiguas, menos organizadas y, consecuentemente, a aquellas que están más próximas a la estructura dramática de la experiencia social pues no consiguen convertirse

"periferia urbana" recogen mucho de lo que el concepto original implica, dejan fuera sin embargo matices relevantes, que van más allá del hecho meramente territorial que ambos términos designan. En razón de ello optamos por no traducir el original.

en rutinarias, "instalarse". El fracaso escolar y la dificultad de enseñar nos dicen más de la escuela que los logros ejemplares, del mismo modo que los jóvenes emigrantes y los "velos" de las chicas nos dan más información sobre la nación que las declaraciones oficiales sobre la República.

El primer capítulo se concentra en el argumento central de la sociología clásica: el actor de la sociología es el sujeto de la integración, es un individuo en una sociedad percibida como un sistema, un Estado-nación y un conjunto institucional. He querido dedicarme no tanto a un ejercicio de historia de la sociología como a la construcción de un razonamiento sociológico del que, incluso a pesar de mis propias críticas, no me alejaré nunca del todo. El segundo capítulo está dedicado al agotamiento de esta sociología clásica y a la quiebra del campo sociológico que deriva de ella.

Los tres capítulos siguientes conciernen a la sociología de la experiencia propiamente dicha. El tercero apunta a definir las lógicas elementales de la acción que se combinan en la experiencia social. Distinguiré tres: la lógica de la integración, la lógica estratégica, la de la subjetivación. El cuarto capítulo es un regreso a la problemática clásica, pues tiene como objeto las relaciones de la experiencia social y del sistema. Destaca los tipos de "causalidad" que construyen las categorías elementales de la experiencia y que poseen, al menos analíticamente, una gran autonomía. El quinto capítulo se refiere al "trabajo" del actor, a la manera en la que construye su experiencia y se constituye como sujeto.

El último capítulo es de naturaleza metodológica. Plantea los principios esenciales de una sociología de la experiencia que no quisiera solamente ser una manera de *leer* las conductas sociales, sino también una manera de *hacer* sociología.

I. EL ACTOR *ES* EL SISTEMA

I. El actor *es* el sistema

Al afirmar que el actor *es* el sistema se trata de demostrar una de las proposiciones centrales de una tradición sociológica, tradición de la que, aunque sin abandonarla totalmente, nos alejaremos. Esta tradición define la acción como la realización de normas y valores institucionalizados en roles interiorizados por los individuos. Se puede entender que esta afirmación, trivial para cualquier estudiante, está en el centro de una tradición intelectual que no se corresponde con toda tradición sociológica, cosa que no tiene unidad, pero sí con una gran corriente, encarnada por al menos tres grandes sociólogos, Durkheim, Parsons, Elias, y de manera más extensa por todos los que han sido designados como "funcionalistas". A pesar de todo lo que puede diferenciar entre sí a estos autores, y no es poco, comparten al menos esa concepción del actor soportada por la unidad y la reversibilidad entre actor y sistema, que comparecen como las dos caras de una misma "realidad".

Este marco teórico descansa sobre una afirmación percibida como una doble evidencia: la sociedad existe, y está compuesta por individuos. La sociedad existe como un sistema integrado que se identifica con la modernidad, con un Estado-nación y con una división del trabajo elaborada y racional. Existe también porque produce individuos que interiorizan sus valores y que realizan sus distintas funciones. Todas estas propuestas, que de tan simples y tan evidentes que son pueden ser consideradas truismos, están en el centro de lo que llamaré, más por convención que por preocupación de rigor histórico, la "sociología clásica". La sociología clásica de la que hablaré aquí es evidentemente un trazo reconstruido a partir de elementos simples. Esta sociología clásica atraviesa obras a las que no alcanza a definir; es un conjunto de ideas y de representaciones que no se encarna totalmente en ninguna de esas obras. La construcción de este modelo no aspira a recortar la historia de la sociología, mucho más compleja y fragmentada que lo que nos muestran en ocasiones los manuales. La sociología clásica no es un personaje colectivo, ni un estandarte, ni una corriente o una Escuela como puede haberlas en la historia de la literatura; resume y organiza algunas propuestas sencillas, compartidas durante tanto tiempo que han terminado por adquirir un carácter "clásico". Necesitamos de esta ficción como parte de un razonamiento que no la tiene como su objeto esencial sino como su punto de partida.

1. LA SOCIOLOGÍA CLÁSICA

1. 1. El actor como sujeto de la integración

En este rápido recorrido teórico es obligado pasar por Durkheim no ya sólo a causa de la influencia de su obra, sino también porque esta obra presenta una suma unidad teórica, antropológica y metodológica, que sostiene que el actor social es el sujeto de la integración desde esos tres puntos de vista. Nada expresa mejor esta unidad que el hecho de que en una obra de metodología, *Las reglas del método sociológico*, sea en donde se encuentran las definiciones más claras del actor y de la acción. Si la acción se define como la interiorización cultural y normativa, es antes que nada porque esta afirmación permite fijar la especificidad de la sociología como ciencia positiva. Recordemos los principios fundamentales de esta propuesta.

Los hechos sociales son "exteriores al individuo y están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él"[2]. Por supuesto, esta coerción no se percibe necesariamente como tal por los individuos, pues está interiorizada y puede sentirse como libertad. El actor social hace suya una coerción que de este modo puede vivirse como vocación, imperativo moral o "naturaleza" en la medida en que es "reflejada" en la conciencia individual. La socialización es también una subjetivación que genera el dominio de sí y la autonomía. El actor se define no por relaciones, por los vínculos con los demás, por la búsqueda racional de medios... sino por la interiorización de la sociedad. En todo caso es así como el actor es social, por la interiorización de la objetividad de la sociedad considerada como un "hecho"[3].

Pero estas primeras formulaciones dan forma a una distancia del actor al sistema, ya que la teoría de las dos conciencias, individual y colectiva, se inscribe en esta representación. Sin embargo, esta distinción no significa que exista una conciencia individual anterior a la conciencia social, y autónoma respecto a ella; se corresponde claramente a la separación entre lo físico y lo psicológico, lo biológico y lo social, la naturaleza y la cultura. En *El suicidio*, por ejemplo, lo individual "puro" es llevado a la locura o al sexo, lo que significa, en el contexto intelectual de finales del siglo XIX, lo natural y lo biológico[4]. La forma natural, primitiva, de la conciencia individual está mucho más cerca de lo que Freud llamó el Ello, las pulsiones naturales, que del individuo racional y autónomo de las filosofías del derecho natural. De hecho, esta teoría de las dos conciencias tiene una función epistemológica en el pensamiento de Durkheim. Su objetivo es sobre todo demostrar el carácter "natural" de la sociedad, que es por ello susceptible de un conocimiento positivo ya que posee una naturaleza objetiva, *como* la naturaleza "natural". Esta concepción permite tratar a los hechos sociales *como* cosas. "Los hechos sociales tienen naturaleza propia, existe un reino social tan distinto del reino psíquico como éste lo es del reino biológico." La sociedad no violenta la naturaleza, "se impone naturalmente a los hombres". En contra de Rousseau, es importante señalar que también lo social es natural y objetivo, que es primitivo.

En gran parte, esta lectura mantiene aún una concepción dualista, de dos "reinos" o dos naturalezas. No obstante, no creo que esta visión, que es sobre todo epistemológica, sea realmente la de Durkheim. En efecto, la famosa crítica del utilitarismo de Spencer que se desarrolla en el comienzo de *La división del trabajo social* identifica de manera mucho más intensa al actor con el sistema, y ello en torno a dos argumentos. El primero es la denuncia de lo que Bourdieu llamará el "subjetivismo": las razones para actuar que indican los actores son prenociones, ilusiones, ideologías diríamos hoy[5]. Es el caso de la búsqueda de la felicidad anhelada por los individuos de las sociedades modernas. El segundo es la crítica de la racionalidad utilitarista y contractual, que no puede realizarse si no preexisten elementos culturales compartidos por todos los actores y un orden político capaz de garantizar los contratos; lo social precede al contrato, que en consecuencia no lo funda. Parsons retomará extensamente este desarrollo y Nisbet[6] mostrará que esta crítica del racionalismo individualista de la Ilustración está en el principio mismo de la tradición sociológica y de su respuesta al problema del orden formulado por Hobbes, en su versión pesimista, y por Locke, en su versión optimista y "burguesa". Pero *La división del trabajo social* mantiene todavía la imagen de una distancia del actor al sistema en la medida en que el actor no es totalmente el sistema pues el principio de cohesión social propuesto es ante todo el de un orden orgánico, de una diferenciación funcional en la que el individualismo, en tanto que distancia del actor respecto del "todo", se presenta como un indudable peligro, bajo la forma patológica de la anomia, pero también como una necesidad funcional. La división anómica del trabajo, la "anarquía

2. E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), París, PUF, 1963, p. 5.

3. Todo el mundo conoce la famosa definición del hecho social: "Es un hecho social todo modo de hacer, fijo o no, susceptible de ejercer una coerción exterior sobre el individuo; o también, que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales" (*ibid.*, p. 14).

4. E. Durkheim, *Le Suicide* (1897), Paris, PUF, 1967.

5. E. Durkheim, *De la division du Travail social* (1893), París, PUF, 1967.

6. R. A. Nisbet, *La Tradition sociologique* (1966), París, PUF, 1984.

capitalista" se decía en la época, es una dimensión del sistema social, una falta de funcionalidad que afecta a las condiciones de la acción, pero no es descrita como una característica del actor[7].

Con *El suicidio*, la anomia cambia de naturaleza. Ya no se la define únicamente como una característica del sistema, sino que designa el estado de aquel que no interioriza el sistema. El vocabulario de Durkheim se vuelve además moral y psicológico ("fatalismo", "altruismo", "egoísmo") y la anomia forma parte del mismo rango que la acción. Toma forma, según Parsons, una epistemología *à la Freud*, construida sobre la oposición de una naturaleza aprehendida como un Ello y de una sociedad concebida como un modo de regulación interiorizada del deseo[8]. Durkheim habla entonces del "mal del infinito que la anomia lleva consigo"[9]. El individuo es percibido como el lugar donde se oponen una naturaleza, deseos infinitos que han dejado de estar regulados naturalmente —"instinto de muerte" diríamos hoy— y una integración normativa y moral que no sólo se sobreañade a la conciencia individual, sino que constituye la condición propia de la vida individual y social: "En el momento que no se está contenido por nada, no se sabe uno detener por sí mismo"[10].

Como subraya Besnard de manera muy acertada, el suicidio fatalista, aquel que procede de un exceso de opresión social explicable de acuerdo a la división constrictiva del trabajo, que ocupa un lugar clave en *La división del trabajo social*, casi desaparece en *El suicidio*, reducido apenas a una nota a pie de página. Con la desaparición de la división constrictiva del trabajo, en la que el actor se define con arreglo a sus relaciones con los demás, en particular por relaciones de dominación, desaparece también toda una concepción de la acción y de la sociedad entendida en términos de relaciones sociales[11]. Esta evolución, si no inversión, es, dice Besnard, aún más notable si se observa el tratamiento que se da a las mujeres en *El suicidio*. El exceso de suicidios entre las mujeres casadas sin niños se explica por la debilidad de los "deseos" de las mujeres, más cercanos a la naturaleza, lo que hace que para ellas el matrimonio sea más penoso de soportar. Cuanto más nos alejemos, por efecto del proceso de civilización, de la naturaleza "primitiva", más crece

7. Sobre las "lecturas" de esta cuestión de la anomia, *cf.*: P. Besnard, *L'Anomie*, París, PUF, 1987; F. Chazel, "Considérations sur la nature de l'anomie", *Revue française de sociologie*", VII, 2, 1967, pp. 151-168; A. Pizzorno, "Lectures actuelles de Durkheim", *Archives européennes de sociologie*, IV, 1963, pp. 1-36.

8. T. Parsons, *The Structure of Social Action* (1937), Glencoe, The Free Press, 1964.

9. *Le Suicide, op. cit.*, p. 304.

10. *Ibid.*

11. P. Besnard, "Durkheim et les femmes ou *Le Suicide* inachevé", *Revue française de sociologie*, XIV, 1973, pp. 27-61.

el vértigo del deseo, y cuanto más "se inquieta" el actor, más debe incorporar lo social; mientras la mujer posee "una vida psíquica menos desarrollada": "Para encontrar la calma y la paz no tiene más que seguir sus instintos"[12]. El actor moderno es más individualista que el de la tradición, y por eso debe ser intensamente socializado para ser un individuo.

El individualismo moderno cambia entonces de naturaleza, pues al mismo tiempo que es la consecuencia necesaria de la división del trabajo social, reclama el fortalecimiento de la interiorización de lo social. "Es la sociedad la que ha consagrado al individuo; es ella la que ha hecho de él lo respetable por excelencia." Esta obligación de ser libre es en principio destructiva, y la paradoja de la civilización no puede ser superada si no es por el incremento de la influencia de lo social sobre el individuo, por la identificación creciente del actor y del sistema. La modernidad convoca al individuo en la medida en la que es social con el fin de protegerlo de los desórdenes psíquicos inducidos por el movimiento mismo de la civilización.

La sociología de la acción de Durkheim se presenta como una sociología de la socialización, una sociología que se preocupa por llevar la acción hacia los procesos que la determinan en la propia conciencia de los individuos. El estudio de la socialización se convierte en un equivalente general de la sociología. Es necesario comprender que en Durkheim la preocupación por la socialización y por la educación procede de una conciencia inquieta, del sentimiento de extrema fragilidad de una sociedad amenazada por la melancolía, por el *bovarismo*, por el "nerviosismo"... la anomia. En ese aspecto, Durkheim conecta en ocasiones con el Rousseau del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*. Al lado de la firmeza y de la confianza epistemológicas de *Las reglas del método sociológico*, Durkheim dibuja una antropología mas ansiosa: "Una sociedad que se disuelve a cada instante para rehacerse sobre otros puntos, pero en condiciones completamente nuevas y con elementos distintos por completo, no tiene suficiente continuidad como para crearse una fisonomía personal, una historia que le sea propia y a la que puedan ligarse sus miembros"[13].

La función de la educación moderna es fabricar a los individuos como sujetos sociales y morales. Más exactamente, los individuos son morales en la medida en la que son sociales. La verdadera moralidad no preexiste a lo social, no es la distancia a la norma, es la interiorización "libre" de esa norma; es el *amor fati*, el amor propio de la necesidad. De este modo, la socialización es moral a causa, al menos, de tres grandes razones. Supone el dominio de sí mismo frente a los instintos no regulados, funciona como un Superyó: "[La

12. *Le Suicide, op. cit.*, p. 306.

13. *Ibid.*, p. 433.

sociedad], por la vía rápida, debe agregar al ser egoísta y asocial que acaba de nacer otro capaz de llevar una vida social y moral"[14]. A continuación, la sociedad sujeta al individuo al grupo y define la moral desde del altruismo, es decir, desde el sacrificio al grupo, sacrificio que, lo sabemos, es en lo esencial sagrado, puesto que sacrificando al Uno sacrificamos a todos: "No había nada en nuestra naturaleza moral que necesariamente nos predispusiese a ser los servidores de las divinidades, de los emblemas simbólicos de la sociedad, a rendirles culto, a pasar privaciones para honrarles"[15]. Por último, la educación instaura el reino de la razón concebida como la aceptación libre de las coerciones de la naturaleza, y recordemos que la sociedad es también una naturaleza objetiva; instaurando la adecuación del actor y de la sociedad, inscribe al individuo en su verdadera naturaleza social. Acerca de este último aspecto, Durkheim, muy opuesto a esa filosofía de la Ilustración que hace de la razón una característica natural y no social del hombre, se reencuentra de manera plena con esta filosofía al identificar la razón a la naturaleza, a la sociedad en la medida en la que es natural. La educación aparece entonces como total y "sagrada", y está lejos de ser algo solamente instrumental, una adquisición de aprendizajes útiles; ejerce una influencia total sobre la personalidad. La educación republicana y laica no es, en ese sentido, diferente de la educación tradicional y religiosa, no promueve un individuo racional en abstracto[16]: "Lo que construye la autoridad de la que se tiñe tan fácilmente la palabra del sacerdote es la elevada idea que tiene de su misión, pues habla en nombre de un Dios del que se cree, del que se siente, más cercano de lo que lo está la masa de profanos. El maestro laico puede tener algo de ese sentimiento. Él también es el órgano de una gran persona moral que le supera. Es la sociedad"[17]. Sabemos que Durkheim habla también de hipnosis en referencia a la relación de los niños con el maestro de escuela.

La identificación entre el actor y el sistema está todavía más evidenciada por el sociólogo en la medida en la que el programa educativo de Durkheim descansa sobre la afirmación de una homología entre la filogénesis y la ontogénesis. La evolución del individuo y la de la sociedad recorren las mismas etapas; hay una suerte de equivalencia entre el niño y el primitivo, entre el adulto moderno y la solidaridad orgánica moderna. También la educación debe ir de lo simple a lo complejo, de la familia a la escuela, de la clase reunida por un maestro a la multiplicidad de profesores y, como demostró Piaget, de la evidencia de la fuerza a la moral individual. La adhesión infantil deja su lugar a la cooperación y a la individualización. La complejidad social acrecienta la autonomía de la vida interior. "La discusión genera la discusión interior. El control mutuo genera la necesidad de prueba y de objetividad"[18]. Pero esta diversificación no quiebra en absoluto la unidad de la sociedad pues, escribe Durkheim, "la educación perpetúa y refuerza esta homogeneidad al fijar en el espíritu de los niños las semejanzas esenciales que reclama la vida colectiva"[19].

En este juego de identificación del actor y del sistema, Durkheim combate las "ilusiones del pensamiento privado". Su sociología de la religión no es sólo una teoría de lo simbólico y de la integración por medio de valores; es también una sociología del conocimiento. En lo esencial, la tesis de Durkheim puede enunciarse de esta manera: la religión descansa sobre la distinción ritualizada entre lo profano y lo sagrado: "Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada iglesia a todos los que se adhieren a ellas"[20]. Lo sagrado funda la moral de la comunidad y debe ser concebido como la representación simbólica de la conciencia colectiva, de lo social mismo. De este modo, la religión es la manera a través de la que la sociedad se representa a sí misma su naturaleza social pues, al igual que la conciencia colectiva, lo sagrado es exterior a la conciencia individual, la supera, apela al sacrificio, funda la moral y dota de fuerza a los actores. Como subraya, de manera muy clara, Bourdieu al comparar las teorías de la religión elaboradas por Durkheim, Marx y Weber, la originalidad durkheimiana estriba en la función integradora de lo religioso, pues no solamente la religión integra los valores que fundan el orden social, sino que también estructura la personalidad de los individuos[21]. La razón individual no puede ser la fuente de la moral, ya que el imperativo kantiano no puede explicar el sacrificio a la comunidad; lo religioso que expresa la comunidad debe pues preexistirla. La emoción religiosa es de naturaleza colectiva, engloba la conciencia individual en el olvido de sí mismo, en el sacrificio, y, cuando con la racionalización del mundo desaparece la naturaleza propiamente religiosa de la moral, esta emoción colectiva, este "trance", persiste en las ceremonias de una moral laica y patriótica. Incluso el pensamiento individual y moderno no escapa a esta génesis religiosa, ya que el corte sagrado/profano

14. E. Durkheim, *Éducation et Sociologie* (1922), París, PUF, 1968, p. 42.

15. *Ibid.*

16. Ese hilo conductor, que va del cristianismo primitivo hasta la escuela republicana, recorre todas las páginas de *L'Évolution pédagogique en France* (1938), París, PUF, 1990.

17. *Éducation et Sociologie*, *op. cit.*, p. 58.

18. J. Piaget, *Le Jugement moral chez l'enfant*, París, PUF, 1969.

19. *Éducation et Sociologie*, *op. cit.*, p. 40.

20. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), París, PUF, 1967, p. 65.

21. P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

está en el origen del conocimiento y en particular del conocimiento científico. Todos los pensamientos dualistas, dice Durkheim, derivan de la religión, incluida la religión laica del individualismo, que hace del individuo mismo un ser sagrado. Así, la idea de jerarquía es social y, por medio de las teorías del *maná*, también las de fuerza y de causalidad son de origen religioso. De este modo, las categorías del pensamiento moderno son *como* la religión en el mismo sentido que los hechos sociales deben ser considerados *como* cosas.

Como destacan Lukes y Pizzorno[22], el pensamiento de Durkheim evoluciona desde una teoría organicista, la de *La división del trabajo social*, hacia la cuestión bergsoniana de la "efervescencia fundadora" de *Las formas elementales de la vida religiosa*. El individualismo vinculado a la división del trabajo se percibe como una religión moderna en la que "el hombre es al mismo tiempo el adorador y el dios de esta religión", y se pasa de una concepción en la que el actor está integrado en el sistema a otra en la que el actor integra el sistema incluso en sus formas de conocimiento.

Un rápido rodeo a través de la teoría durkheimiana de los movimientos sociales confirma y refuerza esta imagen del actor como sujeto de la integración. En los textos recogidos bajo el título *El socialismo*, el modelo de la división constrictiva del trabajo está en franca retirada en favor de un análisis de la acción colectiva realizado en términos de crisis[23]. De los dos paradigmas destacados por Allardt en relación a *La división del trabajo social*, el de la crisis y el del conflicto, no queda más que el primero, el de la anomia[24]. Mientras que la ideología del movimiento socialista podría conducir *a priori* hacia una interpretación en términos de lucha de clases y de conflicto, Durkheim denuncia esta ilusión ya que los términos de análisis pertinentes no oponen los "explotadores" a los "explotados" sino el individualismo al socialismo, la atomización de los intereses personales a la cohesión del conjunto social. El problema que plantea el socialismo es de naturaleza moral, es un llamado al orden contra la anarquía de los egoísmos. Su acción está más claramente representada por las bolsas de trabajo que por las huelgas. Mientras que el comunismo es una utopía permanente en la historia, la de una sociedad en la que los deseos se realizan, en la cual "no hay límites posibles a las exigencias", el socialismo es un llamado moral al orden en contra de la anomia: "Se denomina socialista toda doctrina que reclame la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que se hallen actualmente difusas, a los centros directivos y conscientes de la sociedad"[25]. El "grito de dolor" del socialismo no viene tanto de la miseria obrera como del sufrimiento moral de la anomia. "La cuestión obrera es un elemento secundario del socialismo (...), lo que lo orienta no es el estado de nuestra economía sino el estado de nuestra moralidad"[26]. La frustración y el sufrimiento obreros no son ignorados por Durkheim —del que sabemos que fue una persona de izquierdas, particularmente cercana a Jaurès, como nos lo recuerda Birnbaum en su presentación de *El socialismo*—, pero, más que la desigualdad por sí misma, para él son las desigualdades deslegitimadas por efecto de la crisis moral que libera la infinidad del deseo las que provocan los excesos de poder y hacen insoportable la dominación. La anomia puede entonces aparecer como la condición de emergencia de una forma de frustración relativa, incluso si no puede ser confundida con esta frustración.

Podemos considerar la sociología de la acción durkheimiana, reconstruida aquí de manera demasiado rápida, como la pieza ejemplar de una teoría que identifica progresivamente el actor al sistema de acuerdo a un proceso de interiorización de las normas y de los valores por parte de los individuos. El modelo durkheimiano es más significativo aún al considerar que articula una epistemología, una antropología, una psicología y una moral alrededor de ese principio de integración. Más allá de la propia obra de Durkheim, esta propuesta puede ser considerada como clásica en la medida que es, a la vez, una referencia y que nos la encontramos hasta hoy reformulada y desarrollada en otras obras mayores.

1. 2. La sociedad como sistema de acción

Todavía menos que para el caso de Durkheim, aquí no se trata de presentar la sociología de Parsons y seguir su desarrollo, tremendamente complejo. Pero en la medida en que responde a la cuestión del orden social en términos de acción y que define el sistema social como un sistema de acción, Parsons participa plenamente del tipo de pensamiento social que nos interesa. ¿Cómo conciliar el carácter "activo" del actor y el carácter "sistémico" del sistema? ¿Cómo vincular a Weber y a Durkheim? Ése es el problema planteado por Parsons y es ésa la dificultad principal de su obra, si creemos a algunos de sus intérpretes, fundamentalmente a Alexander, Bourricaud y Habermas[27].

22. S. Lukes, "Prolegomena of the Interpretation of Durkheim", *Archives européens de sociologie*, II, 1971, pp. 183-209; A. Pizzorno, "Lectures actuelles de Durkheim", *art. cit.*

23. E. Durkheim, *Le Socialisme* (1928), París, PUF, 1971.

24. E. Allardt, "Emile Durkheim et la sociologie politique", en P. Birnbaum y F. Chazel (eds.), *Sociologie politique*, París, A. Colin, 1971, pp. 15-37.

25. *Le Socialisme*, *op. cit*, p. 49.

26. *Ibid.*, p. 95.

27. J. Alexander, *Sociological Theory since World War II*, Nueva York, Columbia University Press, 1987; F. Bourricaud, *L'Individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, París, PUF, 1977; J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, París, Fayard, 1987, chap. VII.

Bastante alejado de la perspectiva de Durkheim y más cercano a la de Weber, Parsons, en todo caso en sus comienzos, parte directamente de la idea de acción definiendo el "acto unidad" *(unit act)* como el conjunto compuesto por un actor que busca unos fines en una situación. El comportamiento del actor es intencional, lo que está lejos de ser un aspecto importante en el acercamiento de Durkheim. El actor se esfuerza en vincular fines y medios. Sin embargo, esta concepción de la acción es antiutilitarista, pues si los medios pueden depender de los cálculos racionales, los fines vienen dados por la cultura, como en Durkheim, y son "arbitrarios", como en Weber. Por otro lado, la mayor parte de los medios son normas de acción compartidas por los actores. De esa manera, la crítica parsoniana del utilitarismo está muy cerca de la durkheimiana: para que se establezca una jerarquía de elecciones que afirme el principio de *ophelimity*, la teoría de las necesidades es insuficiente, pues las necesidades están determinadas por valores colectivos. Sin la existencia de virtudes individuales y colectivas combinadas entre ellas, no hay intercambios comerciales posibles. Las acciones "no lógicas" (que no reflejan estrictamente la racionalidad instrumental) ni son ilógicas ni están sometidas a los instintos, y están sin duda orientadas hacia valores. Como ha subrayado Bourricaud, hay una utilidad propiamente social de la acción. Pero el actor que adapta los medios a los fines no es un átomo de acción aislado, pues está ligado al sistema social por medio de la integración de los valores entre sí y de la interiorización subjetiva de esos valores. Así "la sociología es una teoría analítica de los sistemas de acción social en la medida en la que tales sistemas pueden ser entendidos como integrados por valores comunes"[28].

No obstante, la integración del actor en el sistema no se realiza sólo por medio de los fines y los valores, por la cultura. Los medios de los que dispone el actor, que definen su situación, también participan del sistema de acción en forma de normas, reglas, roles sociales y mecanismos de control. El actor no "elige arbitrariamente", en un conjunto abierto, los medios más adaptados para la consecución de unos fines dados por una cultura, ya que, en el registro propio del sistema social, estos medios están incluidos en la definición de los roles atribuidos a los actores. Para abreviar, para que el actor actúe es importante que esté "motivado", o dicho de otro modo, que haya integrado a su personalidad las razones de actuar y de desear los fines comunes. La distinción analítica entre actor (la personalidad), medios (los roles y las normas) y fines (los valores) conduce a pesar de todo a una concepción integradora de la acción, puesto que a cada uno de esos niveles le corresponde una dimensión del sistema social que lo determina y de la cual la acción es apenas su anverso.

28. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, *op. cit.*, p. 768.

A fin de cuentas, la teoría parsoniana de la acción, que se inicia con un estilo weberiano, se presenta en la culminación con un estilo más bien durkheimiano. En efecto, Parsons abandona el problema weberiano de la heterogeneidad y de la antinomia de los valores y se emplaza abiertamente dentro de la problemática clásica del orden. Si el recurso a los valores sitúa a Parsons en una filiación weberiana de la que siempre se reivindicó, no por eso comparte con Weber las ideas de quiebra de valores y de conciencia patética, pues para él el mundo de los valores es estable e integrado. Como señala Chazel, el sistema se caracteriza por la "propiedad de la integración compartida de valores"[29]. La propia autonomía del individuo es un imperativo moral que surge de los valores modernos derivados de la ética protestante.

En *Hacia una teoría general de la acción*, Parsons afirma de manera aún más clara la homología entre el actor y el sistema formulando la tesis de acuerdo a la que es el sistema mismo el que debe ser definido en términos de acción[30]. La teoría general de la acción es, de hecho, una teoría del sistema social que conlleva cuatro elementos invariantes: 1) la acción está orientada a valores; 2) supone cierta capacidad de adaptación; 3) se refiere a normas que aseguran la integración social; 4) implica motivaciones, una energía. El elemento más abierto de ese sistema, la adaptación, está en realidad muy limitado, habida cuenta de que la iniciativa está limitada por las otras tres dimensiones; además, está ligado a un cambio social cuyas condiciones se imponen al actor en el marco general de una evolución. Todas esas dimensiones de la acción exigen una interiorización del sistema por parte de los actores, y así hasta el orden de la personalidad individual. Los márgenes de iniciativa dejados a los individuos son, al fin y al cabo, funcionales, adaptativos más que innovadores.

Al definir, al mismo tiempo, el sistema de la acción al actor y al sistema, las nociones de institución y de rol se vuelven centrales, pues son las que permiten el paso de un plano al otro. De manera más concreta, las normas y los roles se conciben como la institucionalización de los valores, la piedra angular del sistema social, lo que "informa" la personalidad y las motivaciones. "De esa manera Durkheim llegaba, con Freud y G. H. Mead, a esta proposición, que nos parece fundamental: el conjunto de las normas y de los valores que definen las relaciones en las que consiste la sociedad están interiorizadas, y desde este segundo punto de vista proveen de la estructura de su persona-

29. F. Chazel, *La Théorie analytique de la société dans l'œuvre de Talcott Parsons*, París-La Haya, Mouton, 1974.

30. T. Parsons y E. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1951.

lidad a los miembros de dicha sociedad"[31]. Independientemente de un juicio, que no se puede dejar de compartir, acerca de esta interpretación de Freud y de Mead, esta fórmula tiene el mérito de la claridad. Los valores y las normas definen las relaciones sociales, que son de ese modo concebidas como roles regulados por normas y que remiten a valores. Este mismo conjunto cultural y normativo es interiorizado por los individuos hasta lo más profundo de sí mismos, hasta su personalidad.

En resumen, escribe Bourricaud, "la acción no es más que la relación de un individuo con una situación"[32]. Esta relación está mediatizada por un conjunto de roles de los cuales sabemos que se organizan de acuerdo a un juego formalmente limitado, indica Parsons, organizado por la combinación de cinco variables de la acción estables, las *pattern variables* deducidas de la obra de Tönnies y de la tipología weberiana de la acción. Pero allí donde estos autores percibieron, sea una evolución, sea dilemas, Parsons construyó un sistema de complementariedades funcionales. La educación es el aprendizaje de las disposiciones para ocupar esos roles, y la psicología debe ofrecer en ese contexto una teoría de los aprendizajes y de las motivaciones. La desviación, llamada alienación, proviene de un exceso o de un defecto de este aprendizaje; sobre todo el exceso bloquea en especial la capacidad de adaptación a nuevas configuraciones de roles. La socialización debe establecer la coincidencia de roles y de motivos y, como expresa maravillosamente Parsons, en el proceso de identificación, el actor debe identificarse con los "motivos del modelo". La cultura no es sólo un Superyó, es también un Ideal del Yo que permite tanto la capacidad crítica como la autonomía ética. De todas maneras, al igual que en Durkheim, la acción social no incluye la necesidad de una distancia del actor respecto al sistema o del actor respecto a sí mismo: "Cuando hablamos de un individuo plenamente socializado, un rol no es algo que interpreta, es algo que es"[33]. La aspiración de Parsons fue la de inscribir totalmente la cuestión de la personalidad en el modelo de la acción social. Propuso entonces un modelo de la socialización inspirado muy intensamente por la teoría genética freudiana, cuyas diversas etapas se corresponden a las funciones esenciales del sistema general de la acción. La "latencia" remite a la fusión con la madre y a la fase anal. La fase edípica, en la medida que implica el reconocimiento de la ley, se asocia a la función de integración. La búsqueda de metas se corresponde, a partir de los ocho años, con la identificación al Superyó de los padres, mientras que la adaptación se pone en escena en el momento de la adolescencia[34]. Cualesquiera que sean el interés y la verosimilitud de esta teoría —no estoy lo suficientemente informado como para juzgar todos sus detalles—, sigue siendo el ejemplo de una voluntad de vincular, como dos caras de un mismo conjunto, al actor y al sistema, a la personalidad y a la sociedad.

La teoría parsoniana de la acción colectiva (que de hecho será desarrollada sobre todo por Smelser) participa de este modelo[35]. La acción colectiva —dudamos de hablar de movimiento social— es analizada como un efecto del cambio social sobre la estructura de la acción y del orden, es una consecuencia de la crisis producida por un cambio que no llega a estar institucionalizado. Como procede de la crisis, la acción colectiva puede ser "irracional" cuando "asciende" hacia valores susceptibles de reconstruir, de cara a los actores, la subjetividad perdida. "El comportamiento colectivo es la forma de acción típica de las personas apremiadas. Esta impaciencia irrita los conflictos y compromete a los actores en caminos que alejan los objetivos que se habían fijado"[36]. El análisis parsoniano del nazismo ilustra esta perspectiva[37]. La situación de Alemania bajo la República de Weimar se describe como "anómica": crisis económica y social, conciencia nacional herida, legitimidad institucional débil... Los actores "ascienden" entonces hacia los valores de la fraternidad, hacia un "romanticismo" sostenido por un chivo expiatorio, hacia la unidad ofrecida por el amor al jefe: hacia un llamado directo a los valores capaces de reconstituir la unidad psíquica y emocional de los individuos, que no son sino la faz subjetiva de la crisis del sistema. El problema entonces es el de la integración y el de la institucionalización de los valores sociales. Como Durkheim, que era, al mismo tiempo, afín a Jaurès y sociólogo de la integración, Parsons es una persona "de progreso", partidario de Roosevelt, y un sociólogo conservador. Después de todo, esta doble orientación puede aparecer en uno y en otro como una de las manifestaciones de la tensión propia de su trabajo, el intento de articular el orden y el cambio, la unidad de la sociedad y la autonomía moral de los individuos, en una teoría de la acción que los conjunte.

31. T. Parsons, *Éléments pour une sociologie de l'action*, París, Plon, 1955, p. v.

32. Bourricaud, *L'Individualisme institutionnel*, *op. cit.*, p. 53.

33. Citado por Bourricaud, *Ibid.*, p. 125.

34. *Cf.* T. Parsons y R. F. Bales, *Family Socialization and Interaction Process*, Glencoe, The Free Press, 1955. Esta teoría está desarrollada por C. Dubar en *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, París, A. Colin, 1991.

35. N. J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*, Nueva York, The Free Press, 1963. Para una presentación crítica en francés, *cf.* M. Dobry, "Variation d'emprise sociale et dynamique des représentations: remarques sur une hypothèse de Neil Smelser", *Analyse de l'idéologie*, París, Galilée, 1980, pp. 197-219.

36. Citado por Bourricaud, *L'Individualisme institutionnel*, *op. cit.*, p. 234.

37. T. Parsons, "Some Sociological Aspects of the Fascist Mouvement", *Social Forces*, 21, 1942, pp. 138-147.

2. EL ACTOR SOCIAL ES UN INDIVIDUO

Debe darse ahora una imagen más "concreta" de la sociología clásica definiendo de manera más nítida al actor social. En un texto de 1939, Elias es quien afirma claramente que la sociedad está compuesta de individuos, vinculando de ese modo el ascenso del individuo con la propia evolución social, con la civilización[38]. Es imprescindible en primer término, sostiene Elias, rechazar ese dualismo que enfrenta al individuo con la sociedad como dos realidades diferentes y que conduce hacia alternativas irresolubles, como aquellas que oponen en la historia a los grandes hombres y las masas, o la experiencia individual inefable y el anonimato mecánico de un sistema ciego. En ese sentido, podemos pensar en los callejones sin salida de la sociología sartriana, que opone una teoría de la libertad pura a una concepción más o menos "estalinista" de la sociedad o, en todo caso, fuertemente "mecanicista". Cualquier forma de pensamiento dualista es presociológica, pues el individuo es netamente social.

Pero sin embargo el individuo no es una representación sociológica, no es una ficción, y la sociología clásica no es la de la "muerte del sujeto". De hecho, el Yo autónomo del individuo, la autoconciencia como individuo, procede de la propia evolución de la civilización, que impone a los actores una intensa interiorización del control social, de la moral, de los deberes y de la obligación de ser libre que caracterizan la modernidad. El individuo encuentra el principio de su acción no fuera de sí mismo, ni en las coerciones de la tradición o en el control omnipresente, sino en reglas sociales que ha hecho suyas interiorizándolas, percibiéndolas como su propia obra. La división del trabajo social y la formación del Estado moderno, que posee el monopolio de la legitimidad y de la fuerza, son las que han promovido al individuo, súbdito del rey o ciudadano, cuya socialización garantiza la coordinación del sistema al mismo tiempo que procede de él[39]. La impresión individual de poseer una vida íntima y privada conducida por un Yo autónomo procede del autocontrol del individuo. La afirmación burguesa de la vida privada no significa que el actor escape de lo social, sino que está en posición de construir su vida personal a través de una especie de control ético de sí mismo, que lo coloca directamente, sin mediaciones, bajo la mirada de Dios, o del soberano, o bajo el reino de la Razón. El burgués se autopercibe como alguien serio y auténtico, dueño de su vida y de sus sentimientos, sinceros y medidos, comparado con el aristócrata, artificial, inauténtico, sometido a la etiqueta y a la mirada de los demás y no a la de su conciencia y sus sentimientos. Es también, de manera

38. N. Elias, *La Société des individus* (1939), Paris, Fayard, 1991.

39. N. Elias, *La Société de cour*, Paris, Flammarion, 1985.

más clara que el campesino y que el "primitivo", un individuo, cuya vida está dominada por la tradición y el control social directo[40]. El individuo surgió de la entrada del individuo divino "al mundo" y de la racionalización ética de la Reforma, que caracterizó al individualismo moderno con los derechos de la conciencia autónoma. Pero lo privado que se constituyó de esta manera es sólo la interiorización de lo social; además, si todo el mundo se comporta autónomamente, fuera de la mirada de los otros, resultará que cada uno se comporta como debe, dominando los intereses y los sentimientos. El desarrollo del individuo es un efecto del *self control* y es la mónada de Leibniz la que expresa filosóficamente a este individuo programado para ajustarse al mundo y a los demás de la misma forma que es, plenamente, un individuo. Al mismo tiempo que los intereses se hacen legítimos, las pasiones individuales se transforman en sentimientos sociales gracias a una socialización emocional; los sentimientos auténticos son puros y buenos[41].

Elias se encuentra aquí con la reflexión de Durkheim. Si el dualismo, la oposición de individuo y de sociedad, de alma y cuerpo, de las categorías autónomas del entendimiento y de la historia, son producto de la sociedad, la sociología por su parte no puede ser otra cosa que monista, no puede hacer otra cosa distinta que afirmar la unidad del actor y del sistema. Elias observa que la afirmación de los derechos naturales y los derechos humanos, que si pudiera haberlos serían derechos no sociales, no escapa de una definición social de la civilización, pues el sujeto tipo de esos derechos ha sido, durante largo tiempo, un varón, adulto, racional o religioso, propietario u obrero, ciudadano nacional; en síntesis un individuo ya socializado. Cuanto más individuos son los hombres, más necesario es que compartan creencias y valores únicos. De esa manera, como destaca Tocqueville, el triunfo del monoteísmo acompaña el reinado del individualismo democrático al mismo tiempo que lo protege contra sus tendencias destructivas. Dentro de esta perspectiva, el debate entre individualismo y holismo es un debate falso, pues ambas cuestiones están indefectiblemente asociadas. Si la experiencia moderna es necesariamente dualista, la "realidad" de los sociólogos debe de ser monista. La sociedad debe ser un sistema para que los actores sean individuos y para que por su parte la sociedad derive de la acción de esos individuos.

Esta representación del individuo se resume en el siguiente texto: "Lo que se pone de manifiesto es la autoconciencia de personas a quienes la estructura de su sociedad empuja hacia un grado muy elevado de reserva, de represión

40. N. Elias, *La Civilisation des mœurs* (1932), Paris, Calman-Lévy, 1973.

41. *Ibid.* Puede pensarse de esta manera en el papel "civilizador" de los intereses en la sociedad burguesa; *cf.* A. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980.

emocional, de renuncia a los instintos y su transformación, la autoconciencia de personas acostumbradas a ocultar un cúmulo de estallidos, de expresiones instintivas y deseos en enclaves de la intimidad privados y alejados de la mirada del 'mundo exterior' o incluso en rincones del propio espíritu, en el semiconsciente o en el inconsciente. En suma, esta autoconciencia se corresponde con una estructura del espíritu que aparece en determinadas etapas del proceso de una civilización. Está caracterizada por una diferenciación y una tensión especialmente fuertes entre las órdenes y prohibiciones sociales asumidas como autoinhibiciones y los instintos e impulsos no superados o reprimidos"[42]. El proceso de individuación resulta entonces de la civilización, de la división del trabajo social, pues la complejidad refuerza el autocontrol a expensas del control comunitario, en el que cada cual está permanentemente vigilado por todos. Este control de sí es también una represión aceptada que produce lo reprimido, el inconsciente concebido como aquella parte de la naturaleza que sigue parcialmente insumisa al imperativo moral. Las categorías para la descripción de la experiencia del Yo son, pues, categorías sociales. La idea de Yo surge de la "tensión propia de la socialización": cuanto más fuerte es el control social interiorizado, más es lo que se reprime de las pulsiones y más se desarrolla el sentimiento del Yo, el sentimiento de ser un individuo particular cuyos sentimientos, emociones y reacciones sólo le pertenecen a él. Desde el final de la Edad Media, el individuo se percibe como un sujeto y mira el mundo que le rodea como un objeto, "como algo de lo que le separa un abismo (...); [es ésa la causa] de que se sienta a sí mismo como observador externo del resto de la naturaleza y sienta esta naturaleza como 'paisaje', de que se considere a sí mismo como un individuo independiente de todas las demás personas y a las demás personas como unos seres extraños que originalmente nada tiene que ver con él, como un 'ambiente', un 'medio', una 'sociedad'"[43]. Resulta entonces natural que el actor social se perciba como no social, como "propietario de sí mismo", que sólo perciba la posición relacional y la historia excepcional que le hacen, a sus propios ojos, único. El individuo se siente como un Yo puro, como el sujeto clásico del conocimiento: "Un adulto que nunca fue niño"[44].

La sociología clásica es al mismo tiempo el producto de la modernidad y de su crítica, pues cuando el individuo moderno autónomo y crítico cree escapar de lo social, queda vacío, desesperado y alienado. Basta con recordar en este sentido los análisis de Tocqueville, que ve en la democracia el ascenso de un individualismo igualitarista, producto de una civilización plena de peligros, de desórdenes y de poderes autoritarios, en la que el individualismo no está atemperado por los vínculos comunitarios, los poderes intermedios y el temor de Dios. La sociedad de los individuos puede volverse una sociedad de masas atomizada, sumisa frente a las pasiones y a los intereses. Durkheim tiene los mismos temores ante la anomia. Elias explica que un Yo sin Nosotros es patológico, puro narcisismo, pura ilusión, nada más, de hecho, que la destrucción de lo social.

En cualquier caso, el individuo no es una ilusión, tanto como lo son el rechazo y las representaciones de la vida psíquica que produce. Pero la sociología clásica rechaza la representación dualista del individuo, necesaria porque está socialmente construida en el proceso en el curso del cual el actor interioriza, por medio de las instituciones, las coerciones, la cultura y las expectativas sociales. En esa perspectiva, la vocación de la sociología es mostrar cómo las categorías de la práctica y de la experiencia personal no son, de hecho, sino las del conjunto de la sociedad. El desvelamiento de los mecanismos de la socialización se convierte en una especie de imperativo general de la sociología: se trata de mostrar cómo conductas percibidas como elecciones y libertades están de hecho socialmente constituidas, cómo conviene explicar lo social por lo social, cómo lo social es, hasta cierto punto, autosuficiente. La acción social no es el reino de la libertad, pero no es percibida tampoco como un condicionante, o como un determinismo, sino como una interiorización de lo social que permite al individuo producir o "inventar" las conductas adaptadas al funcionamiento de ese sistema, cuyos principios fundamentales hace suyos transformándolos en categorías del Yo. Cuanto más interioriza lo social, más autónomo es el individuo, pero el sociólogo clásico no puede creer que esta vivencia de la autonomía sea la libertad, pues procede de la integración social y del trabajo de la socialización. Debe entonces mostrar de qué modo la acción de los individuos, incluida la acción más personal (la elección de pareja, la decisión del voto, los gustos estéticos, las maneras de conocer o las prácticas religiosas) está socialmente constituida y, a poco que le busquemos una explicación causal, determinada.

3. LA IDEA DE SOCIEDAD

En la tradición sociológica, la idea de individuo se asocia a la de sociedad. Del mismo modo que el sociólogo cree en la existencia del individuo, cree aún más intensamente en la de sociedad, noción que es, evidentemente, aún más central, pero noción tan compleja, ambigua y polisémica que son muy pocos los que se han aventurado a definirla. Así, dos tratados de sociología recientes no incluyen la voz "Sociedad" y una famosa enciclopedia dedica cuatro

42. N. Elias, *La Société des individus*, *op. cit.*, p. 65.
43. *Ibid.*, p. 99.
44. *Ibid.* p. 159.

veces menos páginas al artículo "Sociedad" que al artículo "Sociología"[45]. La definición de la sociedad no adquiere verdadera precisión más que cuando va asociada a un adjetivo: sociedad de masas, sociedad primitiva, sociedad rural, sociedad industrial, sociedad postindustrial. En cualquier caso, parecería que tanto la sociología clásica como el propio uso corriente de la palabra forjan una representación de la sociedad de la que pueden deducirse algunos elementos estables. Este ejercicio no es un intento de definición de la "esencia" de la sociedad; apenas es un esbozo formado a partir de algunos rasgos comunes. El examen de los autores "clásicos" que hemos tratado hasta aquí, así como de algunos otros, parecería que conduce a realzar cuatro rasgos asociados a la definición clásica de la sociedad.

3. 1. La sociedad se identifica con la modernidad

En un primer sentido, sociedad se opone a comunidad. La famosa obra de Tönnies construyó una oposición elemental en la que el concepto mismo de sociedad se identifica con la modernidad[46]. La sociedad es compleja, racional, conlleva un alto grado de división del trabajo, es extensa, impone relaciones formalizadas y contractuales, incluye un espacio profano, clases sociales... Mientras la comunidad se caracteriza por la simplicidad, por una débil división del trabajo, por un pensamiento no científico, "mágico", una extensión limitada, relaciones cara a cara, órdenes y castas, el dominio de lo sagrado... Retomada más o menos fielmente por los distintos padres fundadores, este tipo de oposición está en el centro de todas las representaciones clásicas de la sociedad. La encontramos en los dos tipos de solidaridad descritos por Durkheim, en los tipos puros de acción y autoridad construidos por Weber, o incluso en las *pattern variables* de Parsons.

En ese sentido, la sociología clásica siempre estuvo intelectualmente comprometida con cierto evolucionismo, que describió el surgimiento de las sociedades, por lo tanto también de las sociedades modernas, como un proceso natural, constituido por etapas de las que el sociólogo debe trazar la genealogía con el fin de jerarquizar esas sociedades según su grado de modernidad. La democracia, la igualdad de condiciones, es, según Tocqueville, un movimiento inevitable de la historia, del mismo modo que lo es en Weber la racionalización del mundo, el desarrollo de las fuerzas productivas en Marx, la división del trabajo en Durkheim o la complejidad creciente del sistema en Parsons... Nos importa poco aquí que los sociólogos sean optimistas o no, nos importa poco que crean o no en la necesidad de "leyes de la Historia", que estén más o menos cerca del historicismo, que abarca la historia de una cultura, o del evolucionismo, que engloba toda la aventura humana bajo las marcas de la civilización y del progreso. En todos esos casos, la sociedad se identifica con la forma moderna de estar juntos, precisamente ésa que produce individuos arrancándolos del encantamiento o de la oscuridad, según, de los mundos comunitarios.

Definir una sociedad es entonces definir el estadio de desarrollo en el que se sitúa, su grado de complejidad, de racionalización técnica e intelectual, su capacidad para institucionalizar los conflictos, para producir individuos autónomos susceptibles de asegurar el orden de manera política y formalizada, sin volverse atrás, hacia el orden eterno del mundo, el de los "garantes metasociales"[47]. ¿Cómo es posible ese orden? Como, perfectamente, mostró Nisbet, la sociedad en la sociología clásica tan sólo existe por la combinación de lo comunitario y de lo societario. Los registros de la legitimidad mezclan la tradición con la racionalidad legal; ambas formas de solidaridad se combinan en las manifestaciones de la conciencia colectiva moderna; las comunidades locales resisten la atomización democrática; el sistema de clases no está nunca del todo abierto... Vimos que Parsons propuso una teoría de la integración mediante la combinación de variables de configuración de roles cuyas distintas dimensiones, ajustadas de manera complementaria, son la formalización del par elemental formado por la oposición de comunidad y de sociedad.

3. 2. La sociedad es un Estado nacional

La idea de sociedad no solamente se opone a la de comunidad, sino que se identifica con la formación de un Estado nacional[48]. Después de las revoluciones americana y francesa y de la "primavera de los pueblos", parecería ser evidente que la sociedad moderna sólo se realiza plenamente bajo la forma de Estado nacional[49]. En ese terreno, el vocabulario de los sociólogos se distingue poco del de los miembros de la sociedad: hablar de la sociedad remite siempre a una formación nacional completa, construida por su historia, su Estado, su

45. A modo de ejemplo, *cf.*: R. Boudon y F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982; R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1992; *Encyclopaedia Universalis*. S. Moscovici (*La Machine à faire des dieux*, París, Fayard, 1988) observa que en la obra de Durkheim la noción de sociedad es omnipresente y "hierática".

46. F.Tönnies, *Communauté et Société* (1887), París, Retz, CEPL, 1977.

47. Acerca de esta noción, *cf.* A. Touraine, *Production de la société*, París, Éd. du Seuil, 1973.

48. M. Mauss, por ejemplo, sitúa al Estado-nación en la cumbre de la evolución; *cf.* "La nation", *L'Année sociologique*, 1956.

49. Retomo con esto un tema desarrollado por A. Touraine, "Une sociologie sans société", *Revue française de sociologie*, XXII, junio 1981, pp. 3-13; y D. Lapeyronnie, *De l'expérience à l'action*, París, EHESS, 1992.

cultura y su territorio, su lengua... Tanto si se concibe la formación de los Estados nacionales como la expresión política soberana de una comunidad cultural preexistente, al modo de Herder[50], como si se percibe la nación, al contrario, como el producto de un Estado que construye la nación en torno de un mercado integrado y de una "gran cultura", al modo de Gellner, el resultado es que la sociedad no tiene realidad sino es en forma de Estado nacional[51]. Es necesario señalar que, a pesar de sus principios internacionalistas, el marxismo no se desmarcó claramente de esta concepción de la nación, oscilando entre la creencia en el papel civilizador de las grandes naciones europeas, sobre todo en Marx y Engels, y la afirmación en Bauer del derecho de las nacionalidades[52]. El Estado nacional comparece como el marco político de la sociedad moderna porque asegura la *integración* de una cultura, una economía y un sistema político en torno de una soberanía única. Habría incluso que añadir que el Estado nacional democrático es la figura culminante de la sociedad moderna; es "la sociedad que se ve a sí misma compuesta por individuos", como escribe Dumont[53].

La nación es la forma de asociación moderna; es pues la sociedad porque erosiona a las comunidades tradicionales locales cerradas sobre sí mismas. En el tiempo de los padres fundadores, los Estados-nación y los movimientos nacionalistas eran ampliamente modernizadores. El Estado-nación asocia lo universal de la modernidad con la afirmación y el reconocimiento de una cultura y de valores específicos. Democrático o no, el Estado-nación hace que las particularidades de una cultura ingresen en la universalidad del progreso. Si Durkheim prolonga el espíritu francés del iluminismo sobre la civilización, Weber desea que la burguesía alemana tome conciencia de su rol histórico y construya una Alemania verdaderamente moderna[54]. Mucho más adelante, Parsons se dejó llevar por la idea de que Estados Unidos eran la nación moderna por excelencia pues realizaban los valores liberales más acabados[55]. Hubo siempre, sin duda, tensiones entre el nacionalismo contrarrevolucionario y el nacionalismo "progresista", pero hasta la llegada de las grandes rupturas fascistas, el patriotismo y la modernidad no se veían como contradictorios; menos lo fueron aún durante el período de las luchas anticoloniales y de los movimientos de liberación nacional.

50. El historicismo alemán de Fichte o de Herder participa plenamente del espíritu de la Ilustración pues la nación es concebida como el orden político "natural" de los individuos; *cf.* L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, París, Éd. du Seuil, 1983.

51. E. Gellner, *Nations et Nationalismes*, París, Payot, 1989.

52. *Cf.* G. Haupt, M. Lowy y C. Weill, *Les Marxistes et la Question nationale*, París, Maspero, 1974.

53. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard, 1966, p. 380.

54. *Cf.* W. J. Momsen, *Max Weber et la Politique allemande*, 1890-1920, París, PUF, 1985.

55 T. Parsons, *Le Système des sociétés modernes* (1971), París, Dunod, 1973.

El Estado nacional es la sociedad de los individuos gracias al papel representado por las instituciones. Pero, de la misma manera que la noción de sociedad es doble, a la vez sistema de roles y valores y realidad "concreta" del Estado-nación, la de institución posee también un significado doble. De un lado, las instituciones aseguran la integración de los individuos en el Estado-nación, socializan a los actores. De otro lado, las instituciones designan los sistemas políticos modernos, distintos de los Estados patrimoniales tradicionales, capaces de representar intereses distintos y de arbitrarlos; el nacimiento en el Estado-nación moderno se identifica con el desarrollo de un espacio político autónomo y "racional-legal"[56]. Las instituciones políticas de la sociedad son más o menos representativas y más o menos autónomas, y articulan los intereses de diversos grupos sociales y la defensa de la unidad de la nación moderna; aseguran la mediación entre la unidad del Estado y la diversidad de los individuos.

3. 3. La sociedad es un sistema

"La sociedad" no se identifica solamente con la modernidad y con el Estado-nación: es también un sistema, un conjunto funcional. Desde ese punto de vista, es correcto decir que la tradición sociológica es "holista" en la medida que afirma que la sociedad es una unidad funcional. Evidentemente, es en referencia a la filiación de Durkheim y de Parsons como esta tradición se hace más clara (se sabe que Weber renegaba del "falso realismo conceptual" del funcionalismo). Hasta no hace mucho se podía afirmar que el progreso de la sociología era el progreso de la idea de sistema y que todo enfoque sociológico era, necesariamente, funcionalista[57]. Sin duda la sociología se ha alejado del organicismo y del funcionalismo radical que defendió Malinowski[58]. Merton propuso una versión claramente atemperada y suavizada del funcionalismo, distinguiendo entre las funciones latentes y las funciones manifiestas, evidenciando los juegos de equivalencia funcional y rechazando el postulado de la unidad funcional de la sociedad[59].

56. *Cf.* las teorías del desarrollo político en B. Badie y P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, París, Grasset, 1979.

57. P. Birnbaum y F. Chaze, *Théorie sociologique*, París, PUF, 1975; K. Davis, "Le mythe de l'analyse fonctionnelle", en H. Mendras, *Eléments de sociologie. Textes* (1959). París, A. Colin, 1968.

58. B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, París, Maspero, 1968.

59. R. K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique* (1949), París, Plon, 1965.

Sin embargo, sea relativo o absoluto, el funcionalismo ha dominado la representación de la sociedad, percibida como la distribución de funciones que aseguran la integración a través de distintos órganos e instituciones, hasta el punto de que durante mucho tiempo era evidente que la explicación sociológica consistía en aclarar las funciones desarrolladas por las instituciones, las creencias, las conductas —incluidas aquellas que parecen *a priori* más disfuncionales, como la desviación, por ejemplo—. La sociedad moderna posee una unidad funcional compleja, que habilita el análisis en términos de sistemas en los que cada elemento no tiene otra utilidad que no proceda de la contribución que le vincula al sistema general de la sociedad.

Esta imagen relativamente abstracta y teórica de la sociedad no puede separarse de la representación histórica de la sociedad como Estado nacional en el que está asegurada la integración de una cultura, de las instituciones y de un sistema económico. La sociedad no existe realmente más que en la medida en la que los individuos son capaces de vincular una cultura que establece sus representaciones, sus aspiraciones y su moral, a su adhesión sobre todo a las instituciones políticas y a sus actividades económicas en un mercado regulado por esas instituciones y esos valores. De ese modo, una sociedad "concreta", Francia por ejemplo, es también un sistema integrado, formado por el espíritu de una cultura nacional, de una "civilización", por un sistema económico autónomo y distinto de su entorno internacional, y por la soberanía de un Estado y de un sistema político. Las nociones marxistas de modo de producción y de formación social no escapan totalmente de este tipo de representación, ya que la formación social no tiene ni unidad ni existencia reales si no es por el dominio de un modo de producción que asegure la integración funcional de la sociedad, incluso si es la dominación de clase la que impone esta unidad funcional.

3. 4. La sociedad es un conflicto regulado

Esta última imagen de la sociedad está estrechamente articulada con el carácter industrial de las formaciones sociales en las que se construyó el pensamiento sociológico. La sociedad es un conjunto estratificado, dividido en clases sociales en función de un reparto desigual de los recursos y de las contribuciones. Aunque descanse sobre una base de creciente "igualdad de condiciones", la división moderna del trabajo separa los grupos, atribuyéndoles tareas específicas. Aquí, la noción de sociedad se mezcla estrechamente con la de sociedad industrial. La relación con la producción y con la naturaleza es la que establece la jerarquía social y hace de ella un orden funcional, oponiendo a quienes detentan los recursos y las decisiones económicas y a aquellos que venden su cualificación profesional y su fuerza de trabajo. En la

organización industrial, el lugar de cada uno se define por su *utilidad social*, por su contribución a la producción colectiva. Esta utilidad está muy ligada a la visión organicista, funcionalista pues, de toda la sociedad. La nueva movilidad social ofrecida por las normas de *achievement* y por las brutales transformaciones estructurales no impide que la sociedad sea percibida como una jerarquía ordenada cuyos niveles sustituyen a las antiguas barreras.

Esta jerarquía establece las costumbres, los gustos y las aspiraciones de los miembros de la sociedad. De hecho, la sociología, en Halbwachs por ejemplo, rápidamente hizo suyo el objetivo de explicar las conductas de los actores con arreglo a la posición que ocupan en ese sistema[60]. Se privilegian temas como los de la producción, el consumo o las necesidades pues es a través de estas conductas como los individuos ocupan un lugar en el sistema y lo reproducen. El mismo tipo de razonamiento dominó por mucho tiempo la investigación sociológica, en la que la explicación estaba garantizada cuando la correlación entre una conducta y una posición social parecía establecida y constante. La teoría de Bourdieu sobre los diversos tipos de capitales y sus modos de conversión es una formalización especialmente elaborada de esta representación.

La jerarquía no es sólo la expresión de un orden funcional, es también conflicto, y la sociología clásica no rechazó el asunto del conflicto, como se le ha reprochado en ocasiones. La oposición de los sociólogos del orden y de los sociólogos del conflicto se nos muestra entonces ligeramente artificial pues para Tönnies, como para Marx o para Durkheim, producir el conflicto es algo que está en la naturaleza de la propia sociedad; eso es lo que la distingue del unanimismo comunitario. De acuerdo al modelo de la división constrictiva del trabajo elaborado por Durkheim, el conflicto social es inevitable, ya que no hay ajuste automático y perfecto entre las posiciones sociales y los valores de la sociedad que los legitiman. También Parsons concede más espacio al conflicto de lo que suele decirse[61]. El conflicto se percibe como una forma de "contradicción" provocada por el encuentro de un orden social y de un cambio que desestabiliza sin cesar las posiciones de los actores. Las "frustraciones relativas" son, pues, inagotables, y provocan, en particular en las relaciones de producción, conflictos que conducen a nuevos ajustes. Los conflictos de clase de la sociedad industrial son estructurales, pero están institucionalizados y, a fin de cuentas, terminan por reforzar la integración del sistema y de los actores. El conflicto posee una función, como cualquier elemento de la sociedad *a priori* disfuncional, la desviación por ejemplo, a no ser,

60. M. Halbwachs, *La Classe Ouvrière et les Niveaux de vie* (1912), Paris, Gordon and Breach, 1970.

61. *Cf.* J. Alexander, *Sociological Theory since World War II*, *op. cit.*

claro está, que la institucionalización lo fije dentro de los límites del sistema. Es un aspecto del conflicto que sobre todo Coser ha evidenciado[62]. Dentro del sistema, el conflicto cumple una función de adaptación y de integración de los actores en conflicto, y así refuerza las propias normas, estableciendo fronteras más nítidas entre los distintos grupos. Esta representación de la sociedad por parte de la sociología clásica no es revolucionaria sin duda, pero tampoco es tan conservadora como con frecuencia se ha dicho, sobre todo porque reconoce la oposición entre clases en la sociedad industrial y porque cree en la institucionalización de esta oposición en un proceso que incrementa la integración de la sociedad.

*
* *

He aquí esbozado entonces, de manera muy esquemática y muy infiel a la historia de la sociología (están ausentes, en especial, Weber, Simmel, Pareto —que por cierto no se definían como sociólogos— y algunos más), el cuadro de una sociología clásica de la cual la mayor parte de sus elementos están hoy en discusión y parecen haber perdido, en Francia al menos, su carácter evidente. La idea central de ese cuadro es la identidad entre el actor y el sistema establecida por medio de la noción de acción. Por eso no es erróneo decir que esta sociología es "sociologista", pues propone una representación y una interpretación relativamente cerradas sobre sí mismas, hechas de correspondencias y de equivalencias sucesivas en la matriz misma de esta ecuación general. La sociedad es un sistema de acción y la acción procede de la interiorización del sistema por parte de los actores. En cuanto al actor, es un individuo más autónomo cuanto más socializado. Finalmente, esta sociología clásica "cree" en la existencia de una "sociedad", que es una representación muy singular de lo social.

Por supuesto que la sociología clásica no es tan total ni está tan unida como pareciera que afirmamos para hacer más cómodo el razonamiento. Tiene también una faz menos clara, menos positiva y más inquieta, la que en ocasiones destaca la distancia entre el actor y el sistema a través de la cuestión de la alienación, de la crisis y de la propia fragilidad de la sociedad. Pero la alienación no ocupa el centro de esta construcción, y la separación del individuo y de la sociedad se entiende como una patología, como un drama. Que el ideal se sitúe en la necesidad de la evolución o en la voluntad humana indica siempre un incremento de la integración entre el actor y el sistema y, por ese medio, una individualización más fuerte, percibida a menudo como un "progreso" ético.

62. L. Coser. *Les Fonctions du conflit social*. Paris. PUF. 1987.

Estas proposiciones ocupan en nuestra reflexión un lugar que es sobre todo "dramatúrgico", que busca mostrar el carácter "novedoso" de las sociologías contemporáneas. Hay que calibrar la importancia del modelo clásico, del que no es fácil deshacerse sin salirse del campo de la propia sociología. Por esta razón, estos llamados son también un homenaje, pues el surgimiento de otros paradigmas no puede conducir a la ruptura radical con un modelo cuya economía general aporta las respuestas esenciales a los problemas fundamentales de la sociología. Si es posible formar sociólogos postclásicos, no es posible creer hoy en sociologías anti-clásicas. Este rodeo por las raíces de un pensamiento social clásico no es una mera reverencia obligada o un simple ejercicio académico.

II. LAS MUTACIONES DEL MODELO CLÁSICO

II. Las mutaciones del modelo clásico

Después de haber esbozado la definición de tres de los elementos que componen un modelo plausible y posible de la sociología clásica, modelo del que debo recordar una vez más su condición reconstruida y "ficticia", debe ahora describirse su crisis y sus transformaciones. En la medida en que sea posible pensar que la formación y la recepción de ese modelo se inscriben en un movimiento de ideas que no es independiente de las transformaciones y representaciones de la sociedad, el razonamiento anterior debe recorrerse en sentido contrario. Partiremos del nivel más elevado y vago, que es, además, el que está asociado de manera más intensa a las transformaciones históricas y sociales; la representación de "la sociedad" como un conjunto funcional nacional. Después mostraremos cómo la conceptualización del individuo perdió poco a poco su credibilidad, de un lado, frente al tema del individuo narcisista y, del otro, al de la "muerte del sujeto"; ambos aparecen como las dos caras de la descomposición de la imagen "clásica" del individuo. Finalmente atenderemos a las ideas de la acción social y de la quiebra del modelo clásico aplicadas a una serie de figuras o de paradigmas que, en su mayor parte, rompen con la identificación clásica entre el actor y el sistema.

Todos esos paradigmas, hayan nacido en los últimos veinte años o hayan sido, sobre todo por parte de la sociología francesa, redescubiertos, tratan tanto del concepto de acción como de las representaciones de la sociedad y de su "naturaleza", aunque esas dimensiones sean intensamente dependientes. Son las lógicas de la acción y las relaciones del actor con el sistema las que están en juego, lo que crea cierta unidad en los términos del debate, a pesar de la dispersión de las teorías sociológicas que puede observarse hoy en Francia. No es seguro que en otros contextos nacionales sea tan fuerte esta impresión de dispersión, pues la diversidad de paradigmas es mucho más antigua y está mucho más estructurada, sobre todo en Estados Unidos. Como me ha indicado J. Alexander, la percepción de esta ruptura es muy fuerte estrictamente en el campo "hexagonal"[63], ya que el modelo clásico ocupó en Francia un lugar central, al menos en su versión crítica reinterpretada por el marxismo. En todo caso, la sociología francesa se presenta hoy como una yuxtaposición

63. *N. del T.*: Si *l'Héxagone* (el hexágono) refiere figuradamente a Francia, en alusión a la forma del perímetro de su territorio continental, "hexagonal" refiere entonces a un campo "estrictamente francés".

de paradigmas débilmente conectados entre los que los debates son infrecuentes. Los manuales de sociología se construyen como catálogos de temas, lo que es normal, pero también como catálogos teóricos que suman teorías definidas como conjuntos cerrados, lo que plantea más problemas para una disciplina que reivindica tener un estatuto científico.

1. LA CRISIS DE LA IDEA DE SOCIEDAD

La crisis de la idea de sociedad no se refiere, evidentemente, a lo que normalmente llamamos la "crisis social". Es la crisis de esa representación particular de la vida social que se llama en la sociología clásica "la sociedad", crisis que no debe ser extendida, como en ocasiones se dice bajo pretexto de postmodernidad, a la propia realidad de los movimientos sociales. Si se acepta la convención con arreglo a la cual hemos definido las cuatro características de la idea de sociedad, debemos hacer ahora el seguimiento de la transformación o del debilitamiento de cada uno de esos elementos[64].

1. 1. Evolución y cambio[65]

La idea de sociedad se ha identificado siempre con las de modernidad y de evolución, siendo "la sociedad" la forma de organización social moderna inscrita en una evolución necesaria. El concepto de sociedad articulaba una teoría del orden con una teoría del cambio. El evolucionismo de los sociólogos sostenía la asociación "natural" del desarrollo económico, de la modernización social y de la democracia política. Dicho más exactamente, la modernización debía integrar alrededor de principios comunes a la economía, a la organización social y a la cultura. Desde un fin de siglo al otro, ese esquema se ha debilitado considerablemente y los cimientos de la oposición entre comunidad y sociedad se han deshecho. La mayor parte de estas mutaciones son tan conocidas y han sido tan comentadas que es inútil insistir más en ellas. Recordémoslas a modo de resumen.

La puesta en entredicho más llamativa vino desde los Estados y partidos marxistas que se habían identificado de manera más intensa como el propio movimiento de la historia, del avance del progreso y de las fuerzas productivas. La idea según la cual bastaba retirar los obstáculos al desarrollo desde una acción voluntaria y revolucionaria para que las sociedades dominadas y subdesarrolladas pudiesen retomar el gran río de una historia percibida como la sucesión de etapas necesarias, se deshizo con la transformación de esos regímenes en totalitarismos o autoritarismos a menudo incapaces de asegurar el desarrollo económico, la democracia y una modernización cultural profunda. Tampoco los Estados nacionales revolucionarios surgidos tras la descolonización lograron promover el desarrollo económico y la democracia. Pero ¿nos autoriza eso a decir que el triunfo de la alternativa liberal y del mercado confirma la visión evolucionista, que instaura al fin el reino de la sociedad, que establece el fin de la historia? No lo parece. Vemos que en el corazón mismo de las sociedades occidentales renacen los nacionalismos comunitarios, las luchas por la identidad, los movimientos religiosos, que no rechazan todos los avances pero que los separan del proceso de modernización, cultural y político. En las sociedades dependientes, estas contratendencias no pueden ser reducidas a simples fracasos del desarrollo, como bien indica, por ejemplo, la revolución iraní[66]. Además, los distintos renacimientos comunitaristas étnicos y religiosos no nacen necesariamente entre los marginados del desarrollo, el crecimiento y la modernidad[67].

Buena parte de la sociología, que estuvo durante largo tiempo vinculada al evolucionismo, se desestabiliza por causa de esta crisis. Como señala Rivière, un cierto número de mitos se quebraron tras la fase de la modernización asociada al período llamado de "sustitución de importaciones"[68]. En particular se trata del papel de las "industrias industrializadoras", del papel del Estado y, sobre todo, de la función de freno del imperialismo, que no aparece ya como el obstáculo absoluto y único al desarrollo. A pesar del desarrollo económico, en numerosos casos la dualización de la sociedad persiste. La gran ciudad tercermundista continúa siendo a menudo más un símbolo de las fragmentaciones sociales que de las luces de la modernidad...

Mucho más activa, y seguramente también mucho más influyente sobre el pensamiento social, fue la respuesta a la modernidad, nacida en el corazón mismo de las sociedades occidentales. La crítica a la ideología del progreso, durante mucho tiempo marginal o asociada a tradiciones conservadoras o reaccionarias, se extendió vigorosamente en los años setenta en la mayor parte de las sociedades occidentales, en las que la reflexión y el movimiento

64. El asunto que se recorre en esta sección fue ya abordado por Alain Touraine, "Une sociologie sans société", *art. cit.* En este sentido pueden también recordarse los análisis de J. Habermas (*Raison et Légitimité*, París, Payot, 1978), que observa una disociación de los distintos elementos del sistema social que se manifiesta en la crisis de legitimidad y en la separación del sistema y del "mundo de la vida".

65. Esta sección toma mucho de F. Dubet, "Après l'évolutionnisme, y a-t-il une sociologie du changement?", *Connexions*, 45, 1985, pp. 16-35.

66. F. Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, París, Presses de la FNSP, 1993.

67. G. Kepel, *La Revanche de Dieu*, París, Éd. du Seuil, 1991.

68. C. Rivière, "Introduction: développement 'corrigé' ou 'retraité'", *Année Sociologique*, 42, 1992, pp. 25-46.

ecologistas fueron adquiriendo, poco a poco, carta de ciudadanía. La idea del desarrollo infinito fue sustituida por la de un mundo finito y cerrado. El postulado moderno del hombre dueño y soberano de la naturaleza y de sí mismo gracias a la ciencia y la razón queda malparado por el doble llamamiento a una historia social de la naturaleza y a la humanidad como parte de esa naturaleza. La confianza en la ciencia se ve amenazada por la crítica del poder y de la soberbia de los aparatos científicos y de los riesgos provocados por su desarrollo "ciego". Todo lo que la confianza en el progreso pudiese tener de encanto y magia se transformó en despecho y amargura. Poco importa que esos movimientos ecologistas sean ambiguos, heterogéneos, a menudo conservadores, y que opongan al progreso el "romanticismo" de los equilibrios y del ser natural; poco importa también que la crítica de la ciencia pretenda apoyarse sobre un razonamiento científico mientras esté claro que la instalación de una sensibilidad ecológica y su larga transformación en fuerza política indiquen una importante transformación: el declive del evolucionismo del progreso natural y científico[69].

Es también importante no subestimar una dinámica "postnietzscheana" crítica de la modernidad, cuya influencia fue extremadamente relevante en Francia a través de la obra de Foucault. El reino de la Razón, no sólo el de la razón instrumental, pues se trata de la "voluntad de saber", se asocia, incluso se identifica, con la formación de nuevos dispositivos de poder. El mismo sujeto libre de la razón se transforma en apenas una representación del poder interiorizada en la idea de sujeto autónomo, en la convicción de la realidad de un individuo dueño de su Yo. El gran relato de la modernidad y de la evolución no es ya el de la liberación y el conocimiento, sino el de la historia del sometimiento. Tal rechazo no convoca, evidentemente, a los viejos equilibrios y a las comunidades tradicionales, ni nada tiene que ver con la crítica "contrarrevolucionaria" y romántica. Pero también aquí, como en el caso de la ecología, el eco que encontró esta idea puede interpretarse como un indicador muy sólido del desencanto.

La crítica del evolucionismo y, en consecuencia, de su vínculo con la idea de sociedad atraviesa la sociología clásica, que desde este punto de vista no resulta ser más que una de las modalidades de este pensamiento social. Algunas críticas, más antiguas, son menos radicales; sin embargo, a partir del rechazo del "factor dominante", del económico, del demográfico, del tecnológico, que determine la evolución, ponen en tela de juicio los modelos más clásicos[70]...

69. L. Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, París, Grasset, 1992.

70. *Cf.* G. Gurvitch y W. E. Moore, *La Sociologie du XXe siècle*, París, PUF, 1947. B. Valade retoma este tipo de problemas: *cf.* "Changement social", en R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.

Pero no se gana gran cosa sustituyendo la idea del factor único del cambio por la de convergencia o por la de combinación de causas del cambio, puesto que incluso en las versiones moderadas del determinismo histórico, el cambio continúa concibiéndose como una historia natural debida a la combinación de causas no sociales: la demografía, las fuerzas productivas, la tecnología o las aventuras del Pensamiento [*Esprit*]... La sociedad reacciona a causas ajenas a sí misma, su historicidad no le pertenece. Es el cambio el que conduce a las sociedades más que ser éstas las que producen el cambio. La mayor parte de esas críticas apuntan también hacia las teorías críticas del cambio, las teorías del desarrollo que entienden que la dependencia económica es la única causa del subdesarrollo[71]. Puesto que la sociología del cambio está demasiado claramente ligada al evolucionismo, aparece como el "rostro científico" de las ideologías de progreso del último siglo. También Nisbet profesa en este campo un absoluto escepticismo, afirmando incluso que el estudio del cambio debe ser dejado para la historia[72]. Los grandes cuadros, al estilo de Parsons[73], los de las "tendencias" y las "etapas", deben dejar su lugar al análisis de experiencias históricas específicas, puesto que las teorías demasiado globales del cambio no pueden someterse a criterio de verificación alguno. Las filosofías de la historia, tanto en sus formas evolucionistas como en las historicistas, ya no pueden sostener la sociología del cambio. Parece más razonable considerar que las teorías clásicas del cambio y de la modernización proceden de una particular coyuntura histórica: el momento en el que algunos Estados-nación occidentales podían identificarse con el desarrollo económico, la modernización cultural y la conquista colonial.

La crítica de las teorías clásicas del cambio afecta a algunos de los conceptos centrales de la sociología, sobre todo a aquellos que se sitúan en la articulación entre el orden y la evolución. Desde las teorías críticas, Castoriadis ha evidenciado las dificultades no sólo ideológicas sino lógicas a las que conducía identificar un actor social, el proletariado, con el sentido de la historia, esto es, con la modernización[74]. La doble afirmación de una lógica de la evolución económica como fuerza de cambio y de los conflictos de clase —determinados por las leyes contradictorias de esa evolución— como agentes de ese cambio lleva a yuxtaponer, hasta confundirlos, el reino de la necesidad con el de la libertad en el proyecto de una política concebida científicamente. Castoriadis mostró cómo la noción de contradicción era el operador que permitía afirmar al mismo tiempo que los conflictos y la acción de los hombres

71. Sobre este punto, *cf.* R. Boudon, *La Place du désordre*, París, PUF, 1984.

72. R. N. Nisbet, *Social Change and History*, Nueva York, Oxford University Press, 1969.

73. T. Parsons, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée* (1966), París, Dunod, 1973.

74. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Ed. du Seuil, 1975.

"hacen la historia" y que esta historia es necesaria y responde a leyes. La idea de contradicción quiere articular dos órdenes de realidad diferentes pero confundidos: el del funcionamiento de un sistema y el de la acción humana y las relaciones sociales, el de las leyes objetivas y el de la conciencia de los actores. El propio marxismo se hace contradictorio, pues los conflictos son los agentes del cambio, cuando es el cambio quien les define y les confiere así su sentido objetivo. Por eso el marxismo "real" oscila sin cesar entre el voluntarismo de la ruptura política conducida por una vanguardia consciente y el sometimiento a las leyes necesarias de la Historia.

Por parte del funcionalismo clásico, la interpretación de la acción colectiva en términos de crisis originadas por la modernización presenta dificultades comparables. En verdad, el actor no actúa, es decir, no se moviliza ni va más allá de la simple realización de los roles que se le atribuyen, a no ser en caso de que una crisis del sistema, dicho de otro modo, de un cambio, desestabilice sus expectativas y sus identidades. Cuando los actores ven desaparecer las formas de integración y solidaridad tradicionales se movilizan para "resistir" o para encontrar antiguas formas de integración. Una de las versiones más características de esta concepción de la acción colectiva es la de la teoría de la sociedad de masas propuesta especialmente por Germani y Kornhauser: la acción colectiva se presenta como una reacción al cambio, como la defensa de un equilibrio pasado mezclado con el sueño de un nuevo orden[75]. Esta interpretación ha sido muy discutida, particularmente cuando considera las conductas en términos de resistencia al cambio, pues sería sencillo mostrar que implica la identificación con el punto de vista "racional" de los dirigentes y un postulado de irracionalidad del actor en lo que se refiere a su conocimiento de las evoluciones necesarias[76]. Estas teorías en las que la acción colectiva es tratada como la respuesta a crisis provocadas por un cambio procedente del exterior han sido también desacreditadas por la observación de las movilizaciones que *a priori* las tenían que ilustrar mejor: no son necesariamente los actores en crisis los que más se movilizan en los movimientos de corte autoritario o fascinante, que sin embargo fueron considerados como la ilustración más típica de este análisis[77].

Desde el punto de vista de la teoría sociológica, se hace cada vez más difícil clasificar las conductas sociales con arreglo al eje del "progreso" y de la "resistencia", como si el cambio social cortase la sociedad en dos campos y en

75. G. Germani, *Politique, Société et Modernisation*, Gembloux, Duculot, 1972; W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965.

76. R. Boudon, *La Place du désordre*, *op. cit.*

77. P. Birnbaum, *Dimensions du pouvoir*, Paris, PUF, 1984; A. Oberschall, *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.

dos partes, como si las categorías del orden y las del cambio estuviesen unidas por un principio de continuidad. Ni la idea de contradicción, que designa al mismo tiempo un estado del sistema y un conflicto social, ni la de crisis, que caracteriza un estado del sistema y las representaciones subjetivas de los actores, parecen aceptables toda vez que la teoría del cambio se ha deshecho de su antigua base evolucionista y/o historicista.

La distinción analítica entre problemas del orden y problemas del cambio debe mucho a la sociología histórica comparada, que matizó enormemente, si no es que directamente los quebró, los grandes frescos de la evolución. Estos trabajos subrayan la multiplicidad de procesos de cambio y de modernización que, al contrario que en la imagen clásica, no conducen a la formación de un sistema funcional que sea "moderno" en conjunto, en su cultura, en su economía y en sus instituciones políticas. El juego de arreglos entre los diversos niveles del sistema es bastante más abierto que lo que suponían las teorías clásicas. Ni el modelo inglés ni el americano pueden ser tomados como los caminos reales y acabados de la modernización. El privilegio anglosajón, el de haber sido el primer caso de modernización "acabada", no puede ser transformado en el *one best way*. Los trabajos de Barrington Moore muestran que el caso inglés de una industrialización protagonizada por una burguesía asociada a un Estado débil en el interior pero imperial en el exterior, no es más que una forma particular de la modernización, la que la sociología clásica universalizó[78]. A causa de que esta sociedad ha vivido la modernización como el resultado "natural" de la extensión del mercado, de la secularización y de la democracia podemos estar tentados de darle a ese modelo un alcance general. Sin embargo, ni la Alemania de Bismarck, ni el Japón de los Meiji, ni Italia, ni en cierta medida tampoco Francia, se modernizaron de acuerdo con ese modelo. En cada uno de esos casos, la naturaleza misma del proceso de cambio creó tipos de sociedades diferentes, que comparecen como otros tantos rostros de la modernidad o, si se quiere, de "la sociedad". El cambio no es un proceso puramente endógeno, ni tampoco un sencillo encadenamiento histórico "aleatorio". En este terreno, la posición más aceptable es probablemente la de Boudon, que propone "un determinismo bien temperado", el de las "teorías condicionales", "pues en general existen respuestas variadas a una demanda estructural y algunas innovaciones no responden a demanda alguna"[79]. De manera aún más clara, es conveniente atender a Touraine, que propone distinguir radicalmente modernidad y modernización, sincronía y

78. B. Moore, *Les Origines sociales de la dictature et la démocratie* (1967), Paris, Maspero, 1979.

79. R. Boudon, *La Place du désordre*, *op. cit.*, p. 192.

diacronía, movimientos sociales y movimientos históricos[80]. Los procesos, las acciones voluntarias, las estrategias de desarrollo no pueden ya confundirse con elementos de funcionamiento de la sociedad. Así, uno de los pilares del pensamiento social clásico, aquel que identifica las categorías del cambio con las del funcionamiento, parece no ser ya aceptable; se ha convertido en un episodio de la historia del pensamiento social.

1.2. El debilitamiento del funcionalismo

Como afirma Davis, existen buenas razones para subrayar el carácter "mítico" del funcionalismo cuando es considerado como una teoría sociológica particular, siendo que toda trayectoria científica acude a ese esquema que consiste en explicar los elementos de un conjunto de acuerdo con su utilidad en ese conjunto[81]. Considerado en este sentido tan amplio, el funcionalismo atraviesa todas las sociologías y se parece a veces a un truismo, dado que si todos los sistemas "funcionan" es porque sobreviven. Pero el funcionalismo sociológico era mucho más que este principio metodológico; era también, y sobre todo, una representación de la sociedad concebida como un todo funcional, como un sistema en el que la utilidad de cada elemento asegura la integración del conjunto. Leído como una filosofía social, el funcionalismo es una teoría del orden social y, aún más, una representación de la sociedad nacional cuando rebasa las fronteras de la vieja comunidad, tiene una división del trabajo compleja, "orgánica", y no puede ya dar fundamento a su unidad en razón de la similitud de los actores y de los vínculos personales. En la representación clásica, "la sociedad" no descansa sobre sí misma, sobre ningún garante metasocial, y la función de cada uno se convierte en un principio normativo, un principio de juicio, de jerarquización de valores y de distribución del prestigio y de los recursos. Giovanna Procacci ha mostrado claramente cómo se constituyó en Francia esta representación funcionalista, en la confluencia entre la economía social y el positivismo, con el fin de enfrentar la imagen orgánica de una solidaridad social a las fuerzas "malignas" y destructoras del mercado y del individualismo, de un lado, y sustituir las cohesiones comunitarias perdidas para siempre, del otro[82]. El funcionalismo aparece entonces como una teleología, en la que todo contribuye al mantenimiento de la sociedad, percibida como un conjunto orgánico. Por ello el funcionalismo no puede reducirse a una postura metodológica y por eso su

80. A. Touraine, *Production de la société*, *op. cit.*; *La Parole et le Sang*, Paris, Odile Jacob, 1988.

81. K. Davis, "Le mythe de l'analyse fonctionnelle", *art. cit.*

82. G. Procacci, *Gouverner la misère*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.

crítica, temprana en la historia de la sociología, se refiere al principio de las representaciones de "la sociedad".

Sin pretender realizar un balance exhaustivo, es posible diferenciar tres grandes críticas dirigidas al funcionalismo. La primera, la más conocida, trata de la idea de totalidad funcional. Conocemos las prevenciones de Merton respecto de ese funcionalismo absoluto del que Malinowski puede ser considerado como uno de sus paladines[83]: si todo órgano puede satisfacer una función, no es posible deducir que esa función sea necesaria para el mantenimiento del conjunto del sistema. Merton, al sugerir distinguir las funciones latentes de las funciones manifiestas, entre las que se constituyen los efectos no intencionados de la acción, rechaza la cuestión de la totalidad funcional. Con la noción de teoría de alcance intermedio, no abandona el funcionalismo, pero ya no hace de él la metáfora general de una sociedad en la que se admite que puedan coexistir subsistemas relativamente autónomos. Así, la famosa tipología de conductas desviadas que propuso Merton descansa sobre la idea según la cual la anomia viene de la distancia, o de la contradicción, entre, de un lado, la cultura y, del otro, las normas[84]. Sin embargo, evidenciar la falta de unidad funcional no rompe en lo fundamental con el funcionalismo, pues la dinámica de la acción que se crea de este modo es un rasgo funcional de la sociedad americana, a la que así asegura, simultáneamente, vitalidad y capacidad de innovación.

Mucho más radical es la segunda crítica, surgida de la sociología de las organizaciones, campo en el cual el funcionalismo parecía imponerse más naturalmente. Silverman muestra cómo la historia de la sociología de las organizaciones puede describirse como la de un abandono progresivo del modelo funcionalista, que considera que una organización es una totalidad integrada que satisface algunas funciones internas y externas ligadas con su entorno[85]. La supervivencia del sistema, por un lado, las exigencias de la adaptación a un entorno que se percibe como natural, por el otro, podían ser consideradas como las invariantes funcionales que determinaban la distribución de roles, la jerarquía y la circulación de poder y de la información, la tecnología... A finales de los cincuenta, March y Simon rompieron con esta imagen de la organización funcional, que era también el modelo normativo de la organización racional[86]. La organización nace de las elecciones estratégicas de

83. R. K. Merton, "L'analyse fonctionnelle en sociologie", *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, *op. cit.*, pp. 65-139; B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, *op. cit.*

84. R. K. Merton, "Structure sociale, anomie et déviance", *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, *op. cit.*, pp. 167-191.

85. D. Silverman, *La Théorie des organisations*, Paris, Dunod, 1970.

86. J. G. March y H. A. Simon, *Les Organisations* (1958), Paris, Dunod, 1991 (prefacio de M. Crozier).

racionalidad limitada efectuadas por los diversos actores. Los miembros de la organización representan, más que los roles, los "repertorios de programas de acción" de los que disponen, elegidos en función de sus representaciones de los problemas y de las oportunidades ofrecidas. La organización no puede ser ya ni comprendida ni analizada a partir de sus finalidades, de su coherencia y de sus fronteras; es un espacio de acciones racionales y de interacciones organizadas, que definen sin cesar a la propia organización y a sus fronteras. Hay una distancia entre la norma funcional y la práctica de las organizaciones. Crozier y Friedberg siguieron esta orientación, intensificando más aún la crítica del funcionalismo[87]. Regresaremos más adelante sobre ello, pero basta ahora decir que la noción de organización como sistema ya presente, fijado en sus jerarquías, sus fronteras y sus funciones, se sustituye por la noción de *acción organizada*. El sistema funcional aparece entonces como un *constructo* que resulta del juego de las interacciones y de las estrategias de los individuos y los grupos. La organización se produce por actores que persiguen objetivos limitados; esas estrategias no son los equivalentes de las funciones del sistema. Para Crozier y Friedberg, como para March y Simon, el abandono de la representación funcionalista equivale al agotamiento del modelo de la burocracia racional y del reparto "científico" de tareas que define las normas de las funciones, las disfunciones y los poderes. En *Le Pouvoir et la Règle*, Friedberg lleva la crítica algo más lejos sustituyendo la noción de organización por la de sistema de acción con el objetivo de liberar más claramente a la sociología de las organizaciones de los preceptos normativos que el funcionalismo contiene todavía[88].

También en el campo de la sociología de la familia podría describirse el mismo declive del funcionalismo. La imagen de la institución y de los roles familiares asociada al modelo parsoniano ha sido sustituida poco a poco por la de una "economía política" de las relaciones conyugales. El equilibrio de la familia y los procesos de socialización se producen, más que por la conformidad a las normas, por los ajustes entre los miembros de la pareja, que "miden" costes y beneficios económicos y emocionales[89].

El último tipo de crítica al funcionalismo es el más importante para nuestro objetivo ya que se refiere a la concepción misma de acción. Regresaremos entonces más tarde sobre ello. Baste recordar la coincidencia entre todas las

87. M. Crozier y E. Friedberg, *L'Acteur et le Système*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

88. E. Friedberg, *Le Pouvoir et la Règle*, Paris, Éd. du Seuil, 1993; "L'organisation", en R. Boudon (ed), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1992. Un corte tan radical no deja sin embargo de plantear problemas, en particular cuando rechaza toda concepción "estructural" del poder.

89. *Cf.* J.-C. Kaufmann, *La Trame conjugale*, Paris, Natham, 1992; F. de Singly, *Fortune et Infortune de la femme mariée*, Paris, PUF, 1987.

dudas referidas a las sociologías "holistas", es decir, al postulado según el que el sistema y su coherencia determinan la acción de cada uno. Pensemos también en las críticas a la noción de rol, que fundamenta las distintas corrientes del interaccionismo y, más ampliamente, todos los análisis referidos a las concepciones "hipersocializadas" de la acción[90]. En Francia, estos ataques afectaron sobre todo a la sociología crítica y a su "hiperfuncionalismo", del que debe admitirse, sin embargo, que introdujo un cambio con respecto a la sociología clásica al reducir al actor a su posición y al postular un determinismo absoluto de las conductas y de las representaciones[91]. Sin caer en lo caricaturesco, podría decirse que, en lo esencial, las teorías sociológicas aparecidas, importadas o redescubiertas en Francia desde hace una veintena de años se han sostenido sobre la crítica al funcionalismo.

El declive del funcionalismo no puede, sin embargo, extenderse a la idea de sistema, mucho más abierta, compleja y polisémica. Esta idea está particularmente ligada a las nociones de efectos emergentes, de equilibrio, de combinación de sistemas autónomos... Las teorías modernas del sistema son mucho menos "realistas" que los modelos funcionalistas, especialmente a causa del problema de las fronteras, de la autonomía de los subsistemas y del abandono de las nociones de "centro" y unidad. El análisis de sistemas es un modo de razonamiento, mientras que el funcionalismo es una representación de la sociedad.

1. 3. El Estado-nación ya no es "la sociedad"

Si la noción de sociedad se asoció a la de modernidad, fue asociada del mismo modo al Estado nacional, percibido como el marco político y cultural "natural" de las sociedades modernas, de "la sociedad". Esta idea, más exactamente esta ambigüedad constante del vocabulario, significaba que la soberanía política, la cultura nacional y el mercado se articulaban en una misma unidad, la del Estado nacional. Aunque la forma del Estado nacional está lejos de haber sido históricamente dominante, no por eso ha dejado de ser, a la vez, una norma y una aspiración que dio a la idea de sociedad su encarnación más "concreta". La adhesión a la idea nacional no está visiblemente amenazada; después de todo, la mayor parte de las luchas, a menudo sangrientas, de las guerras y de los movimientos están hoy conducidos por una voluntad nacional. Pero al mismo tiempo, ni siquiera en los viejos Estados-nación, el

90. D. H. Wrong, "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology", *American Sociological Review*, XXVI, 1961, pp. 183-196.

91. F. Bourricaud, "Contre le sociologisme: une critique et des propositions", *Revue française de sociologie*, XVI, 1975, pp. 583-603.

acomodo de la cultura, de la soberanía y de la economía tiene ahora aquella fuerza y coherencia que hacía del Estado-nación la "realidad" histórica de "la sociedad".

Uno de los fenómenos más espectaculares de este fin de siglo es, sin duda, la aceleración de la internacionalización de la economía. Mientras que con frecuencia la nación se formó en torno a la integración de un mercado en un territorio soberano, la propia noción de economía nacional está actualmente amenazada por la mundialización de los intercambios, por la progresiva entrada de las economías en un mercado que quiebra las distintas protecciones y sitúa los intercambios económicos y financieros en un espacio extranacional[92]. El fenómeno es espectacular en los antiguos países comunistas, aunque es menos brutal en la Europa occidental, está todavía más acentuado. Uno de los efectos principales de esta evolución es el proceso de dualización de las sociedades, que distingue a los sectores económicos colocados en el mercado internacional de aquellos que esencialmente se orientan hacia un mercado interior amenazado. La "desarticulación de la sociedad" entre un sector moderno, vinculado a la competición internacional, y un sector interno, no es sólo un atributo de las sociedades dependientes, "rotas" entre sectores de exportación y sectores tradicionales, cerradas hacia el interior[93]. Asimismo la estructura "funcional" de las clases sociales está atravesada por la cesura que enfrenta a los sectores integrados de los sectores "marginales", los grupos *in* de los grupos *out*. Más allá de la imagen, demasiado fácil, de la "crisis", parecería que el sistema económico y la unidad de la nación se disocian; más exactamente, el largo proceso de integración social y nacional de las sociedades occidentales parece agotarse, de manera más o menos espectacular según los casos.

La cultura nacional sigue siendo el gran motor de la integración; el sentimiento nacional y el patriotismo de los Estados-nación no han muerto. Sin embargo, es obligado constatar que incluso en un país tan fuertemente integrado como Francia, la "gran cultura" es, a causa de la influencia de los medios de comunicación de masas y de la cultura de mercado, cada vez más internacional. Muchas culturas populares no son actualmente más que cultura de masa proletarizadas. Eso es lo que observamos, por ejemplo, en las *banlieues* populares de las grandes ciudades francesas, en las que los jóvenes se proyectaban con más facilidad hacia la escena cultural y musical que venía de Nueva York que a la de París, sin dejar de estar socialmente relegados[94].

92. *Cf.* R. Reich, *L'Economie mondialisée*, París, Dunod, 1993.

93. Acerca de la noción de desarticulación, cf. A. Touraine, Les Sociétés dépendantes, Gembloux, Duculot, 1976.

94. F. Dubet, La Galère: jeunes en survie, París, Fayard, 1987, y Ed. du Seuil, colección "Points Actuels", 1993.

La mayor parte de los países de Europa occidental se enfrentan de hecho a problemas de reconocimiento de las minorías culturales surgidas de la inmigración, minorías que no amenazan al Estado nacional pero que transforman su representación de tal modo que provocan la formación de tendencias contrarias, nacionalistas y chovinistas. El desarrollo del racismo expresa por una parte los miedos provocados por las mutaciones en las representaciones de la cultura nacional. En Francia en particular, donde la identificación de nación y modernidad fue especialmente intensa, la crisis de ese modelo de cultura nacional se vive intensamente[95]. A este cuadro podría añadirse la formación durante los años setenta de movimientos cuasi-nacionalistas que hicieron un esfuerzo por criticar el modelo de cultura nacional francesa y por distinguir el Estado de la nación, el marco político de la cultura[96]. Por su parte, las antiguas sociedades comunistas ven resurgir antiguos nacionalismos precomunistas y a veces preimperiales. El Estado nacional moderno parece a menudo más frágil que lo que permitía suponer la confianza en la historia, sobre la que los padres fundadores construyeron la idea de sociedad.

Las mutaciones de la economía y del modelo de cultura nacional tienen consecuencias en la definición del Estado nacional y de su papel. En Francia tiene lugar un doble movimiento. De una parte, la necesidad de construir un mercado más extenso que el mercado nacional ha conducido al abandono de algunas esferas de soberanía tradicional en beneficio de Europa; desde ese punto de vista, se entiende que el objetivo de una moneda común europea obligue a una considerable mutación de las representaciones de "la" sociedad. De otra parte, desconcentrándose y aligerándose, el Estado perdió alguno de sus privilegios privativos en beneficio de los poderes locales, lo que claramente explica que numerosos funcionarios y grupos sociales vinculados al Estado tengan la impresión de estar "abandonados"[97]. El referéndum sobre el Tratado de Maastricht mostró hasta qué punto esta evolución se sentía como un peligro por parte de un amplio sector de la opinión pública y cómo los cortes políticos tradicionales se habían desestabilizado. Aunque sin duda los Estados-nación no están amenazados, su doble identificación con el "sentido de la historia" y con el sistema social ya no resulta obvia.

1. 4. El declive de la sociedad industrial

La sociedad nacional y funcional era también una sociedad industrial, teniendo, por cierto, este último rasgo efectos concretos sobre la representación fun-

95. *Cf.* M. Wieviorka *et al.*, *La France raciste*, París, Ed. du Seuil, 1992.

96. *Cf.* A. Touraine, F. Dubet *et al.*, *Le Pays contre l'Etat*, París, Ed. du Seuil, 1981.

97. *Cf.* sobre todo P. Bourdieu, *La Misère du monde*, París, Ed. du Seuil, 1992.

cionalista de la sociedad como distribución racional de roles y de utilidades, a imagen de la empresa, leída como el centro de las relaciones sociales. Ahora, en el momento de su declive, la historia de la sociedad industrial se nos puede mostrar como un largo proceso de conflictiva integración y como un modo de estructuración de la sociedad. El alcance del modelo industrial superó con mucho el restringido límite de la fábrica y de la empresa cuando el trabajo y la utilidad se volvieron los criterios esenciales de organización y de juicio. Por encima del orden de clases tenía también lugar el trabajo productivo, que aparecía a la vez como la actividad humana creadora por excelencia y como el centro de la vida social, en toda una visión de la sociedad que fue desde Marx a Friedman. En un espacio intelectual mucho más extenso que el mero marxismo, fue posible considerar que las relaciones de producción eran el centro de la vida social, lo que hizo durante mucho tiempo de la sociología del trabajo un capítulo crucial de la sociología. De una parte el marxismo, de otra el funcionalismo, se impusieron entonces como las representaciones más evidentes de la sociedad. En la sociedad industrial, las clases sociales aparecían como actores colectivos y como conjuntos lo suficientemente coherentes para ser considerados como las variables determinantes de la acción y de las prácticas institucionalizadas, sobre todo en la escena y en la vida políticas. Nacida con la sociedad industrial, la sociología clásica se enfrenta hoy a su declive.

Aunque reciente en Francia, el tema es demasiado común como para que lo desarrollemos en profundidad. El lento desgaste de la clase obrera, el fin de las utopías asociadas a ella, de las cuales muchas participaban de los asuntos cardinales de la propia idea de sociedad, provocaron el declive de la conciencia de clase. La conciencia de clase obrera se sostenía sobre la representación de un conflicto global que "universalizaba" las luchas "particulares", emprendidas por los obreros en sus empresas en nombre de los valores de la sociedad moderna: el progreso, la participación, la integración nacional...[98]. A causa de esta doble faz, de conflicto y de adhesión, la institucionalización y el reconocimiento de los conflictos sociales fueron tomados como características principales de la sociedad industrial moderna. Las clases eran "mundos" y la posición de clase aparecía como la variable que con más vigor era susceptible de explicar la acción y las prácticas, hasta el punto de que la sociología podría manifestarse como una actividad que consistía en correlacionar posiciones sociales y actitudes. Contra el mercado "destructor" y contra el derecho "abstracto", la sociología no dejó jamás de apelar a lo "social", es decir, y en lo esencial, a las clases sociales. Esta representación

98. A. Touraine, *La Conscience ouvrière*, París, Éd. du Seuil, 1966; A. Touraine, M. Wieviorka y F. Dubet, *Le Mouvement ouvrier*, París, Fayard, 1984.

de la sociedad no fue la de toda la sociología, pero en particular en Francia sostuvo buena parte de la producción sociológica a lo largo de cerca de veinte años, a partir de mediados de los años sesenta, cuando una parte considerable de la sociología urbana, de la sociología de la educación, de la sociología de la cultura, buscaban explicar las conductas y las decisiones por medio de las relaciones y de las dominaciones de clase.

Esta imagen, que es sin duda demasiado simple, tropieza hoy con el surgimiento de otros principios de identificación de los actores, como el sexo, el nivel formativo, el estilo de vida, la "comunidad"... A las utopías obreras les siguen los sueños naturalistas y neocomunitarios de los nuevos movimientos sociales. La misma imagen de los problemas sociales se ha desplazado desde la empresa a la ciudad, es decir, desde el trabajo y la explotación a la participación social y la segregación... A las desigualdades referidas a la organización de la producción se superponen los cortes de la exclusión. La dominación social ya no puede ser reducida solamente al poderío económico. Los modos de consumo masifican e individualizan a los actores de acuerdo a un guión más cercano a los análisis de Tocqueville que de los de Marx. Incluso si la noción de sociedad postindustrial puede parecer demasiado polisémica y vaga, resulta que, al alejarnos de la sociedad industrial, nos aparta también de las representaciones de aquello que la sociología clásica llamaba "la sociedad"[99].

2. LA CRÍTICA DEL INDIVIDUO

2. 1. El individualismo contra el individuo

El individuo de la sociología clásica, el de Parsons, Durkheim o Elias, no existe más que por la "incorporación" del sistema, los valores y las normas que estructuran su personalidad y que además le permiten vivirse como un individuo autónomo. Pero esta definición del individuo ha sido incesantemente contrabalanceada por otras dos imágenes. La primera es la del "individualismo ético"[100], esa "religión" de los tiempos modernos de la que hablaba Durkheim, ese "egoísmo" que, al separar al actor del sistema, amenaza sin cesar la misma existencia de la cohesión social. Se trata del individuo democrático que América reveló a Tocqueville, ése que se aísla de la "gran sociedad" y que se repliega sobre sus pasiones y sus intereses privados, que produce nuevas desigualdades, se desvía del interés general y amenaza la democracia

99. *Cf.* D. Bell, *Vers la société post-industrielle* (1973), París, R. Laffont, 1976; R. Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton University Press, 1987; A. Touraine, *La Société post-industrielle*, París, Denoël, 1969.

100. *Cf.* P. Birnbaum y J. Leca (eds.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la FNSP, 1986.

de la que, sin embargo, es el resultado[101]. Situándose también en un punto de vista durkheimiano, Dumont describe el ascenso de este individualismo, en el que el sujeto solamente se realiza en la distancia con la sociedad en la búsqueda de una independencia que amenaza la cohesión social y que por ende produce los modernos movimientos totalitarios[102]. Igualmente antigua es la segunda versión del individualismo, la del *Homo oeconomicus* asociado al desarrollo del mercado, actor racional guiado solamente por sus intereses y que construye el bien común sin desearlo, conforme a la moral de la fábula de Mandeville. La sociología clásica se construyó explícitamente en contra de esta concepción del actor. Estas dos definiciones del individuo están hoy en el centro de las representaciones y de las filosofías sociales; amenazan y debilitan los cánones de la sociología clásica introduciendo una tensión, es decir, una ruptura, entre el actor y el sistema, en el lugar en el que la sociología clásica había construido un principio de continuidad.

Más que inscribirse en la renovación o en el redescubrimiento de algunos paradigmas sociológicos, el individualismo aparece como un discurso sobre los actores sociales, como una manera de describirlos contraria a la figura clásica del individuo. El tema no es nuevo. En un libro notable, Riesman mostró que el individuo clásico, "intro-determinado", ha sido producido por el modelo protestante y por las exigencias de la acumulación capitalista, por una ética de la producción y de la inversión[103]. El paso de la sociedad industrial a la sociedad de consumo habría dado a luz a un nuevo tipo de individuo "hetero-determinado", incapaz de hacer suyos algunos valores esenciales, a partir de los que construye su identidad y orienta su acción. Ese individuo se convierte en el receptáculo de los estímulos publicitarios, es manejado por una inclinación conformista que manipulan los *media*, por un deseo de reconocimiento inmediato y fútil. En suma, el individualismo moderno destruye al individuo autor de su propia vida, el sujeto de la sociología clásica se vuelve vacío, hueco; sus intereses, al igual que sus compromisos, no le pertenecen realmente pues no ha interiorizado los valores esenciales de la sociedad, los que le hacen autónomo. Sufre no tanto del exceso de interiorización normativa que provocaba las neurosis de la moral victoriana, como de crisis de identidad, puesto que no sabe ya quién es más allá de las gratificaciones inmediatas del consumo. Su búsqueda de autenticidad culmina en la nada, en la impresión de no adecuarse nunca a sí mismo, en la yuxtaposición de "falsos *self*". El actor y el sistema se separan; más precisamente, a causa del triunfo

101. R. Bellah *et al.* desarrollan esta visión tocquevilliana de la sociedad americana en *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985.

102. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*

103. D. Riesman, *La Foule solitaire* (1950), París, Arthaud, 1964.

del individualismo ya no hay individuo. Este tipo de crítica, sea radical o conservadora, ha conocido alguna proyección desde hace unos veinte años, y desde hace más tiempo con los análisis de la Escuela de Francfort, los de Adorno y Horkheimer. Se la encuentra también en Marcuse, cuando describe al hombre unidimensional, en el que la débil represión de las pulsiones genera el sometimiento a las industrias culturales y, en consecuencia, la ausencia de sublimación y de indignación[104]. El mismo asunto fue desarrollado por Lasch en su crítica del narcisismo: el individualismo no promueve al individuo, lo destruye, pues la referencia a sí mismo se vacía[105]. El triunfo del individualismo produce un individuo autorreferencial, en el que la búsqueda obsesiva de una subjetividad no social destruye la subjetividad "sincera" del hombre de la Ilustración, de la democracia americana o de la convicción puritana. Este tipo de individualismo conduce a lo que Bloom llama "el alma desarmada", a un relativismo radical imposible de asumir, hacia la búsqueda de transparencia absoluta, al desapego indiferente, que amenaza la propia existencia de la sociedad y de la democracia[106]. La apelación a una comunidad de individuos auténticos se vuelve destructiva, el rechazo de los fundamentos legítimos de la autoridad lleva a la dependencia agresiva, mucho más servil cara a los poderes autoritarios o carismáticos[107]. En el ideal de la educación, parecería que el hombre sensible, *sensato*, sustituye al hombre culto; la educación debe ser remplazada por la personalización, pues el Yo social aparece como una ilusión a la que debe sustituir un Yo auténtico. Este lenguaje es el de la cultura psicológica dominante, que afirma que la personalidad del niño debe ser lo que está en juego en la socialización. El "verdadero Yo" es un impulso que no puede desvelarse más que oponiéndose a las instituciones y a los roles impuestos[108]. Esta literatura, en ocasiones crítica, apelando a menudo a regresar al orden[109], puede adoptar también un tono "mágico" y encontrar en la muerte del individuo clásico y autónomo, el de la Ilustración, una nueva libertad y un individualismo más auténtico[110]. Sin embargo, registra en todos los casos el declive del individuo de la sociología clásica, ése que no existe más que por la interiorización de la sociedad, de la cual hace el principio de una

104. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel* (1964), París, Éd. de Minuit, 1968.

105. C. Lasch, *Le Culte de Narcisse*, París, R. Laffont, 1980.

106. A. Bloom, *L'Âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, París, Julliard, 1987.

107. *Cf.* R. Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, París, Éd. du Seuil, 1979; *Autorité*, París, Fayard, 1981.

108. R. H. Turner, "The Real Self: From Institution to Impulse", *American Journal of Sociology*, 81, 5, 1975, pp. 989-1016.

109. C. Lasch, *The True and only Heaven*, Nueva York, Norton Company, 1991.

110. G. Lipovetsky, *L'Ere du vide*, París, Gallimard, 1983.

acción que, aunque sea enteramente social, es autónoma y subjetivamente "libre". ¡He ahí el misterio!

Los análisis que acabamos de tratar no se sitúan, en lo esencial, en el estricto campo de la sociología "profesional". Forman voluntariamente parte del ámbito de la filosofía social, de la crítica moral o del ensayo. Pero eso no debe llevarnos a considerarlos insignificantes. Atestiguan una mutación social que no puede ser reducida a los simples humores de la opinión, pues tienen eco en el pensamiento y en los trabajos sociológicos más académicos. Puede aquí pensarse en la obra fundamental de Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*[111]. La modernidad es múltiple; la vida política está dirigida por la igualdad; la economía está sometida a la eficacia, a la racionalidad instrumental, a los valores del ascetismo y, de otro modo, de la competición y del buen resultado. En suma, la cultura que define la imagen del sujeto y de la persona está sostenida por valores de expresión y de realización de uno mismo sostenidos por los sentimientos y las experiencias emocionales. Baudelaire, en la búsqueda de la experiencia más auténtica y más individual, es quien mejor encarna esta modernidad cultural; es él quien llama a la "multiplicación de las individualidades" en la diversidad de experiencias artísticas y plásticas. La optimización de las capacidades, de sus prestaciones y de sus sensaciones se ha vuelto un imperativo moderno[112]. Lo público se desliza hacia lo privado, y lo privado hacia lo íntimo; es decir, hacia la nada a ojos de Bell. La modernidad está dominada por la separación de los órdenes político, económico y cultural y por la quiebra de los roles. La identidad de los individuos no descansa ya sobre principio central alguno. El rol social y la persona se separan, firmando la muerte de los personajes. En la sociedad postindustrial, ya no hay individuo pues la modernidad enfrenta una racionalidad instrumental, que no es ya la de la Razón ilustrada y de progreso, y una cultura nihilista, que no tiene más principio que la experiencia "auténtica" del sujeto. Contra la crisis de la modernidad, que certifica la muerte del individuo, Bell reclama una "restauración": el regreso de la comunidad y de la religión.

Los actores no se dejan engañar por los signos, que no son más que citas sin verdadero valor de uso, y, al igual que en el desierto punteado de carteles publicitarios descrito por Baudrillard, la modernidad instaura un mundo que no es ni siquiera un paisaje, "reflejo" de una sensibilidad[113]. Esta búsqueda de autenticidad hace dudar de la realidad del mundo mismo, pues la cultura ya no puede construir la coherencia de la experiencia y de la relación con el

111. D. Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, París, PUF, 1978.

112. *Cf.* A. Ehrenberg, *Le Culte de la performance*, París, Calman-Lévy, 1991.

113. J. Baudrillard, *Cool Memories. 1980-1985*, París, Grasset, 1985.

mundo; por lo tanto, explica Kundera, ya no podemos escribir novelas (estas últimas observaciones forman parte de lo *chic* postmoderno, y comentarlo es aún más *chic*, pues en lo "postmoderno" nadie se lleva a engaño)[114].

El trabajo que Touraine dedica a la crítica de la modernidad retoma la cuestión de la doble naturaleza de la modernidad, pero para darle un sentido bien distinto[115]. De un lado, la modernidad triunfante se identifica con el reino de la Razón, las leyes de la Naturaleza, de la Historia y del propio funcionamiento de la sociedad y del *logos*. De otro lado, y en la sombra, la modernidad también es una llamada al sujeto, al individuo y a la autenticidad contra la razón total; es la afirmación de la fe y de la experiencia personal contra la gran metafísica de la Razón. Quien mejor encarna esta tensión es el dualismo cartesiano. La crisis de la modernidad ha supuesto la destrucción de la idea de Yo, la de un actor dueño de sí mismo en cuanto está de acuerdo con las leyes de la razón y de la naturaleza. Esta crisis, inspirada por un nihilismo postnietzscheano, ha comportado la muerte del sujeto histórico o individual, es decir, la muerte del individuo de la sociología clásica, que está desde entonces y por eso desencantada. Touraine afirma que el sujeto regresa sobre las ruinas de ese individuo, pero este retorno se desarrolla contra la idea de una vida social autosuficiente; es una actividad autónoma, irreductible a las leyes de la sociedad. Se elija el pesimismo conservador de Bell o se esté más cercano del optimismo conflictual de Touraine, la figura clásica de un individuo constituido por una vida social homogénea no parece ya aceptable.

El "redescubrimiento" de Simmel en Francia parece depender del mismo clima y del mismo declive de la representación del individuo en la sociología clásica. El asunto principal de este "redescubrimiento" es el de la separación y la distancia del actor y el sistema, en contra del postulado, afirmado durante mucho tiempo, del funcionalismo y del estructuralismo sociológico de los años sesenta[116]. La experiencia moderna por antonomasia, dice Simmel, es la de la separación de la objetividad cultural y social de la subjetividad de los individuos. Precisamente en la experiencia de una discontinuidad es en donde la sociología clásica construye, al contrario, una filiación determinada. Esta distancia no es la que opone los intereses individuales y el interés general, sino la que está ligada al movimiento de la modernidad. Opone la liberación propia de la Ilustración, el reconocimiento de los intereses y de las pasiones, el

114. M. Kundera, *L'Art du roman*, París, Gallimard, 1986.

115. A. Touraine, *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992.

116. En este punto se hace necesario precisar que se trata de aquel estructuralismo sociológico que encarnaron, sobre todo, Althusser y Poulantzas, y no del estructuralismo antropológico, el de Lévi-Strauss por ejemplo.

deseo de ser el autor de la propia vida, a la totalidad orgánica de la sociedad. "Advierto la colisión más completa y de más vastos alcances entre la sociedad y el individuo, no en el aspecto que asumen los intereses particulares, sino en la forma general de la vida individual. La sociedad aspira a la totalidad y a la unidad orgánica, donde cada uno de sus miembros constituya sólo una parte, un componente. El individuo, como parte de la sociedad, tiene que cumplir funciones especiales y emplear todas sus fuerzas; todos esperan que perfeccione sus aptitudes hasta el punto de convertirse en el ejecutor más calificado de esas funciones. Pero a este rol se opone la inclinación del hombre por la unidad y la totalidad, como expresión de su propia individualidad"[117]. Esta individualidad corresponde a lo que Simmel llama "temperamento", del cual la obra de arte es la expresión más precisa. El ideal individual se ha disociado del estado de naturaleza, pues cada uno "debe" ser excepcional[118]. La separación de la objetividad social y de la subjetividad individual crea una "antinomia moral": el trabajo, la naturaleza, la autoridad, la religión, la arquitectura, el amor... son formas en las que la experiencia individual nunca se reconoce totalmente. No se trata solamente, como en Tocqueville, del corte entre lo privado y la gran sociedad, sino de una cesura que anida en el corazón mismo de la acción individual. Aquí la alienación no es ni la ausencia de sociedad, la anomia, ni la explotación que separa al hombre de sus obras; descansa sobre la objetivación del mundo. Sin embargo, la tragedia de la cultura no se vive necesariamente como un drama; se manifiesta frecuentemente como nostalgia, como el sueño de una perdida adhesión a la comunidad[119]. Por esta razón el extranjero aparece como la figura emblemática de la modernidad: a pesar de su "errancia", permanece en la "metrópolis", en sociedad. El extranjero no es aquel que pertenece a otra cultura; está en el centro mismo de la sociedad, separado de ella por su individualidad, por una "reserva" y una indiferencia protectoras. Es el precio del desarrollo de la subjetividad. El declive del individuo de la sociología clásica no se manifiesta como signo de la crisis de la modernidad sino como el mecanismo de separación de la subjetividad y de la objetividad, separación que está inscrita en la propia modernidad. En consecuencia, la sociología clásica, que postula que el actor *es* el sistema, puede entenderse como la representación cientificista de esta modernidad[120].

117. G. Simmel, *Sociology of Religión* (p. 48), citado por R. Nisbet, *La Tradition sociologique*, *op. cit.*, p. 378.

118. Acerca de la filosofía de Simmel, *cf.* F. Leger, *La philosopohie de Georg Simmel*, París, Kimé, 1989.

119. G. Simmel, *Tragédie de la culture et Autres Essais*, Marseille, Rivages, 1988.

120. Es ése un punto que ha puesto en evidencia con fuerza S. Moscovici, quien en tal sentido aspira a "rehabilitar" a la psicología contra el sociologismo, aunque no estoy totalmente seguro que sea exactamente de eso de lo que se trate. *Cf. La Machine à faire des dieux*, *op. cit.*

2. 2. La acción es una práctica

La destrucción del individuo de la sociología clásica ha seguido un camino completamente distinto, opuesto a la precedente, por mediación de la sociología crítica, que dice que el Yo y el individuo son ilusiones. Esta lógica intelectual, que en la sociología francesa encarna la importante obra de Bourdieu, está sin embargo muy cercana de la sociología clásica, y reivindica el triple patrocinio, de Durkheim, de Marx y de Weber, al tiempo que dota a esta filiación de un sentido muy particular[121].

La noción de *práctica* procede de la voluntad de superar la alternativa entre el "subjetivismo" y el "objetivismo", entre el punto de vista del actor y la lógica del sistema[122]. Planteado así, el problema sigue siendo el de la sociología clásica, particularmente el de Parsons: ¿cómo vincular la actividad autónoma de los individuos y la coherencia del sistema? Bourdieu rechaza al mismo tiempo el objetivismo, según el cual la acción sería la aplicación de un rol ya totalmente escrito, "un rito en marcha", y el subjetivismo, que implica el reconocimiento de un actor libre, llevado por sus intenciones. Así, la acción no es ni mecánica ni estrictamente racional. Incluso en el caso en que el individuo escoja la libertad, como en la apuesta de Pascal, eso no impide que sea a causa del sometimiento a los ritos sociales, a la "fe del carbonero", que esta libertad pueda realizarse; las "formas" de la fe establecen su "contenido".

Conocemos cuál es la respuesta de Bourdieu a esta disyuntiva: la práctica es la realización de un *habitus*, es decir, de un conjunto de códigos y de disposiciones adquiridos tempranamente y que el individuo pone en práctica en circunstancias variadas. Este conjunto produce conductas "objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta"[123]. La acción no es una respuesta a las coerciones, no es entonces un comportamiento, pues el *habitus* es, a la vez, programación y estrategia. Es una estrategia necesaria en la medida que la racionalidad social no es "deliberativa". El individuo se presenta como una mónada, construida sobre un *habitus* que establece un principio de coherencia con el conjunto social, al modo de la orquesta sin director de Leibniz. El

121. Estas pocas líneas no son una presentación crítica de la teoría y del trabajo de Bourdieu, pues no se refieren más que a la definición de la práctica. Para una presentación crítica extensa, puede verse J. Alexander, *The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu*, multicopiado.

122. El texto central es: P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, París, Ed. de Minuit, 1980.

123. *Ibid.* p. 89. Acerca de esta noción, *cf.* F. Herán, "La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie*, XVIII, 1987, pp. 385-416.

orden social es el que "reina en los cerebros", pues las "condiciones objetivas producen las disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones". "De la necesidad, virtud". La estrategia enunciada por los actores enmascara su *habitus*, pero su *habitus* enmascara, a su vez, su estrategia. En los "campos" que organizan las relaciones sociales, las estrategias de los agentes no son verdaderas estrategias, las de jugadores que calculan sus jugadas; están de hecho programadas e incluidas en el *habitus* de los actores. Por eso los mejores jugadores son aquellos que han integrado más enérgicamente el *habitus* y que lo ejecutan con mayor soltura y adecuación, los que poseen realmente el "sentido del juego"; para "subir a la red a destiempo" no hay que calcular el gesto; deben haberse interiorizado los esquemas del juego mejor de lo que lo hace un adversario enfrascado en anticipaciones tácticas.

Esta teoría se orienta hacia un nuevo objetivismo y hacia el fin del individuo, hacia la crítica del Yo del individuo clásico, que se vuelve una "ilusión" necesaria, puesto que, para funcionar con eficacia, la práctica implica la amnesia de las condiciones en las que se forma el *habitus* y una ceguera, una ilusión, en cuanto a las lógicas del sistema y de la dominación que guían la realización de las prácticas: "el desconocimiento de la verdad es parte de la verdad". En efecto, el *habitus* tiende a "asegurar las condiciones de su propia reproducción" y el individuo apenas es un estilo personal, un sentido particular del juego, dentro de un sistema desigual que se reproduce por la propia eficacia de las prácticas. El actor está tan intensamente integrado al sistema y el monismo del sociólogo es tan radical, que el *habitus* aparece al mismo tiempo como causa y como consecuencia. De ese modo, la clase es captada como una variable dependiente, un conjunto objetivo de *habitus* homogéneos, y como una variable independiente: una práctica es un *habitus* producido por clases objetivas.

El alejamiento de la figura del individuo clásico se manifiesta con gran claridad en la postura epistemológica que supone esta definición de la acción en términos de práctica. Debido a la ceguera que es necesaria para las prácticas, y que no es solamente la ignorancia de las causas, ya que, por ejemplo, los deseos de reforma pedagógica no son más que ilusiones, conservadurismos o intereses que se esconden a sí mismos, el sociólogo debe "romper" con el actor, que es un agente, nunca un sujeto. El sociólogo "enuncia determinismos" y "la sociología libera liberando de la ilusión de libertad"[124].

De esta manera, la sociología clásica resulta ser, a la vez, respetada y contrariada, pues la autonomía del individuo no está vinculada al reconocimiento de los valores o a la racionalidad de los intereses; apenas es la ficción necesaria para la práctica. La actividad crítica de los agentes, la denuncia, indica una

124. P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, p. 26.

"mala fe" en la que se mezclan la ignorancia y los intereses, necesariamente inconfesables e inconfesados para ser más eficaces. La absoluta coincidencia de la objetividad y de la subjetividad hacen del Yo una ilusión. En el fondo, el único individuo real, el único sujeto posible, es el sociólogo separado del *habitus* "vulgar" y del *habitus* "erudito vulgar", gracias a su propia historia y a su propio autoanálisis, que es posible por su excepcional travesía de distintos *habitus*, lo que le autoriza a objetivarlos. Ahí está lo que cimenta la prueba o la validez de un análisis sociológico situado muy lejos de una epistemología popperiana.

La sociología clásica creía en el Yo del individuo; compartía una parte del optimismo iluminista al tiempo que se oponía al individualismo racionalista. Pero desde que el sistema social se ha reducido a la exclusiva lógica de la dominación, este individuo es un engaño. La sociología debe buscar esa ilusión en el arte, en la elección política, en los gustos, también en las actividades críticas.

3. ALGUNOS PARADIGMAS DE LA ACCIÓN

Basta con hacerse con un curso de introducción a la sociología general de un primer ciclo de universidad para darse cuenta de la quiebra teórica de la disciplina. Sin duda, la ficción de una sociología clásica no debe llevarnos a subestimar los conflictos y la diversidad de las viejas corrientes sociológicas. Pero esas corrientes podían organizarse en debates relativamente sencillos y estructurantes: orden/progreso, integración/conflicto, holismo/individualismo... Estos grandes debates no están totalmente agotados, pero ya no dan cuenta de la producción sociológica francesa contemporánea, pues los distintos paradigmas actuales parecen autonomizarse y, sobre todo, no parecen desarrollarse de acuerdo a las reglas de un diálogo oculto.

Hay sin embargo un denominador común entre la mayor parte de las teorías actuales: se definen como teorías de la acción[125]. Cada una de ellas se construye a partir de una imagen, además de una definición de la actividad de los actores, de una antropología y de una representación de las relaciones de los actores con el sistema. Las discusiones de los sesenta relativas a la naturaleza de la sociedad, por ejemplo, sociedad de masas o sociedad industrial, sociedad industrial o capitalista, han pasado a un segundo plano en el trabajo teórico de los sociólogos. Los debates por supuesto existen, pero se manifiestan ante todo como argumentos referidos a la naturaleza de la acción social,

125. F. Chazel, "French Sociology at the Beginning of the Nineties", *Revue Suisse de sociologie*, 1, 1992, pp. 197-213.

siendo ésta, a su vez, una manera de acceder a la sociología y a la lectura de los hechos sociales. Algunas corrientes teóricas americanas, ya antiguas, cruzan el Atlántico y tienen un gran éxito. Algunos padres fundadores son redescubiertos y releídos, como Simmel, y dan sustento a nuevas referencias legitimadoras.

Todos estos paradigmas de la acción tienen también otro punto en común: el rechazo más o menos neto de los principios de la sociología clásica que esbozamos en el capítulo precedente. Más precisamente, rebaten la imagen que de esos principios dio la sociología "estructuralista" y marxista de los años setenta, la de la "muerte del sujeto" y del rechazo de la idea misma de actor por medio de la coincidencia exacta de actor y de sistema. La mayor parte de las teorías que están vivas hoy se oponen a lo que Bourricaud llama el "hiperfuncionalismo restituido", sin ponerse sin embargo de acuerdo en las consecuencias de ese rechazo[126]. Estas sociologías de la acción abandonan la convicción de acuerdo a la que la acción social sería al fin y al cabo una ilusión, pues estaría totalmente determinada por las exigencias de un sistema que se manifiesta como un "dios escondido" y cuyos designios conoce sólo el sociólogo. La fórmula "todo sucede como si" en realidad permite ahorrarse al actor, sus representaciones y sus objetivos, que son entendidos como puras necesidades funcionales o como engaños igualmente necesarios[127]. Contra esta imagen crítica hay que reconocer a los individuos alguna capacidad de iniciativa y de elección; hay que atribuirles, pues, cierta distancia en relación al sistema. Estos rechazos compartidos conducen sin embargo a definiciones muy diferentes de la acción. Sin ánimo de ser exhaustivo, es posible identificar algunas, que por comodidad para la exposición calificaremos a partir de una palabra.

Situaré estas definiciones en dos de las grandes vertientes de la descomposición del modelo clásico: la de la comunicación o de la fenomenología (no obstante, Goffman puede difícilmente pasar por ser un defensor de la fenomenología) y la de la acción racional.

126. F. Bourricaud, "Contre le sociologisme", *art. cit.*

127. Más aún que a la de Bourdieu, estas críticas apuntan a la teoría de Althusser.

Sociología clásica

Comunicación | La acción es conocimiento | Racionalidad

La acción es interacción | La acción es estrategia

La acción es lenguaje | La acción es utilidad

3. 1. La acción es conocimiento

Desde la fenomenología, particularmente Schutz, Berger y Luckmann piensan que el objeto de la sociología es el estudio del modo en el que los actores definen la realidad, en especial la realidad social[128]. Sin embargo, si la perspectiva que *a priori* sostienen Berger y Luckmann es de inspiración fenomenológica, las respuestas que aportan siguen siendo cercanas a la sociología clásica.

Definiendo una sociología de "lo cotidiano", Schutz no se propone en absoluto estudiar las "costumbres", sino construir una sociología de la "experiencia subjetiva de la vida"; del "sentido común", una sociología del conocimiento vulgar de los miembros de una sociedad. La experiencia de los miembros se objetiva por medio del lenguaje y de sus categorías de organización de la realidad, que clasifican y hacen presente una gran variedad de objetos y de relaciones. Esta perspectiva se centra únicamente en el actor, del que hay que analizar las "construcciones teóricas", que hacen las veces de realidad social, esto es, de sistema social. Los agentes tienen competencias, son eruditos que lo ignoran y construyen la realidad por medio de una actividad de "tipificación" en la pragmática de las interacciones y de las situaciones cotidianas.

128. P. Berger y T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.

Berger y Luckmann retoman este programa y lo "remolcan" hacia problemáticas mucho más clásicas. La tipificación se hace a través de instituciones que se estabilizan en el tiempo. Esas instituciones, aunque ya existentes, son producidas por las actividades de los actores, que las realizan en el flujo de la vida cotidiana. El actor interpreta el mundo y su propia historia dentro de categorías que le preexisten, las de roles e instituciones definidas como maneras de organizar la realidad. La integración del sistema no pasa por normas y valores últimos, sino por el conocimiento compartido. De ese modo, "la legitimación 'explica' el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados"[129]. Aunque este punto de vista pueda suponer una verdadera ruptura con el positivismo, sigue estando intensamente unido a la sociología clásica, de la que presenta una versión subjetivista, un poco a la manera en la que Bourdieu propone su versión objetivista. Esta proximidad con la sociología clásica se revela por el lugar que ocupa la socialización, por mucho que la socialización secundaria, más plástica y móvil, juegue un papel central[130]. En Berger y Luckmann reencontramos buena parte del utillaje conceptual de la teoría clásica de los roles sociales: grupo de pertenencia, congruencia de estatus, consistencia de roles... La interpretación de Mead está notablemente "funcionalizada"; por ejemplo, la pregunta por la identidad, "¿quién soy?", se plantea todavía en términos de integración pues no aparece, dicen Berger y Luckmann, más que en el individuo mal socializado. El giro hacia el "subjetivismo" sigue estando marcado por el deseo de unir a Weber y a Durkheim. Aunque la influencia de Schutz es recortada de manera notable, eso no impide que este movimiento sea en sí mismo un alejamiento de la sociología clásica, aunque sólo sea por la afirmación reiterada de la construcción cognitiva de la sociedad en la propia actividad de los actores.

3. 2. La acción es interacción

Es imposible presentar en unas pocas líneas todo lo que en sociología se guarda bajo el término "interaccionismo", de Blumer al grupo de Palo Alto pasando por Goffman. No son los roles, las normas y los valores los que dirigen la acción social, sino las relaciones cara a cara, en las que los actores ponen en práctica estratagemas y competencias que afirman sus identidades y realizan las del prójimo. También en este caso las nociones de sociedad y de individuo están lejos de ser fundamentales, pues lo que se llama "realidades sociales" apenas son el resultado de tales interacciones.

129. *Ibid.*, p. 129.

130. C. Dubar se inspira claramente en esta perspectiva en su estudio sobre los cambios de identidades profesionales. *Cf. La Socialisation, op. cit.*

A no ser que se considere la interacción como un nivel microsociológico en el que se realicen los mecanismos centrales de un sistema, lo que estrictamente hablando no es interaccionismo, el objeto del interaccionismo es una realidad independiente y fundacional, que no apela a la idea de sistema social. Eso es lo que expresa, maravillosamente, Goffman: "No me encargo de la estructura de la vida social, sino de la estructura de la experiencia individual de la vida social. Personalmente le doy prioridad a la sociedad y considero los compromisos de un individuo como algo secundario: este trabajo no trata, pues, más que de lo que es secundario"[131]. Una manera elegante de decir que el actor y el sistema están separados y que el individuo no se define por la interiorización de lo social; en verdad, lo que no tiene "importancia" es el sistema.

El actor de Goffman se define por la interacción en la que se compromete; de todos modos, no apunta ni hacia las normas ni hacia los valores últimos de la sociedad, sino simplemente hacia el *éxito* que le permita ser reconocido por el prójimo. El éxito descansa no en criterios objetivos globales, sino en la capacidad de mantener la interacción y de hacerse aceptar de manera que resulte conveniente. Por lo demás, es esta misma necesidad de mantener la interacción la que demanda estrategias de evitación y de civilidad. El problema principal del actor es entonces el de la "apariencia", el de la puesta en escena de sí mismo en el marco de la vida cotidiana, que funciona también como una puesta en escena. Esta apariencia no es la expresión del individuo clásico y de su Yo, pues no hay nada detrás de la apariencia, y el lector de Goffman se introduce en un mundo sin "motivaciones", sin "interioridad". Siguiendo las metáforas teatrales tan del gusto de Goffman, digamos que no hay persona detrás del personaje, nada más allá de lo "superficial" de los encuentros. Las interacciones no proceden de acciones previamente organizadas que se cruzan y armonizan; se desarrollan con su propio tiempo y en un espacio para presentaciones del sí mismo que no tiene más finalidad que el reconocimiento del prójimo. El individuo aparece como una "empresa de roles" que tiene el fin de ser creído por los demás. La interiorización de los roles es efectiva en la medida en que es necesaria para la credibilidad; de otro modo, el actor desentonaría. La acción no es la unidad principal, pues no existe más que en la interacción, que fija tanto sus límites como aquello que está en juego. "La naturaleza más profunda de las relaciones entre las personas se da a flor de piel, es la piel de los demás (...). El Yo es lo que podemos decir del individuo cuando interpretamos el lugar que ocupa en la organización de una actividad social, interpretación que confirma su comportamiento expresivo"[132].

131. E. Goffman, *Les Cadres de l'expérience* (1974), París, Éd. de Minuit, 1991, p. 22.

132. E. Goffman, *Les Rites d'interaction*, París, Éd. de Minuit, 1974, pp. 338 y 341.

Se entiende entonces fácilmente por qué la teoría de Goffman ha podido ser percibida como cínica: "Es una pintura de la sociedad en la que hay escenas, pero no intrigas. Del mismo modo que en esta sociología no hay ni intriga ni historia, tampoco hay 'caracteres' (en el sentido teatral del término): las acciones de los personajes no cambian en nada sus vidas. Hay solamente una serie infinita de adaptaciones"[133]. Lapeyronnie subraya sin embargo que existe un segundo Goffman, el de *Internados*, para el que la institución total destruye la individualidad[134]. Cuando la interacción estigmatiza, no destruye sólo la superficie del individuo, alcanza lo que podría muy bien llamarse su "Yo". El poder movilizado por los unos y la resistencia manifestada por los otros conducirían entonces a la "resocialización" de la imagen goffmaniana del actor. Pero es obligado dejar constancia que no discurre por ahí la corriente central de una obra sin individuo ni sociedad, en todo caso en el sentido que dio a esos conceptos la sociología clásica.

3. 3. La acción es lenguaje

La pretensión de Schutz, que observaba en la actividad lingüística de los miembros de una sociedad la verdadera capacidad compartida de construir lo social, está más claramente presente y sostenida en la etnometodología que en la obra de Berger y Luckmann. También la ruptura con la sociología clásica es en él mucho más radical. Sabemos por cierto que la obra de Garfinkel arranca con una crítica a la acción concebida como rol[135]. Las normas son aproximativas y diferenciadas, las acciones expresiones simbólicas y construcciones de la realidad, de la "sociedad" misma, que es una de las posibles expresiones de esa "realidad". El orden social, lo que habitualmente llamamos "sistema", es una realización de la acción que se lleva a cabo sin que la hipótesis de la realidad "verdadera", para el científico, de ese sistema sea útil para la realización de ese orden. No hay caos original, guerra de todos contra todos, en la que la sociedad establezca el orden correcto, pues la idea de sociedad es una de las maneras de dar cuenta de la acción, de describirla y explicarla. La actividad revela los "etnométodos" de los agentes, que los realizan de manera práctica en su lenguaje. "(...) Las actividades por medio de las que los miembros de una colectividad organizan y gestionan las situaciones de su vida corriente son idénticas a los procedimientos utilizados para hacer

133. R. Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, *op. cit.*, p. 39.

134. D. Lapeyronnie, *De l'expérience à l'action*, *op. cit.*; E. Goffman, *Asiles* (1961), París, Ed. de Minuit, 1968.

135. H. Garfinkel, *Studies in Ethnometodologies*, Nueva York, Prentice Hall, 1967.

que una situación resulte descriptible"[136]. De ese modo se explica la fórmula de acuerdo a la cual la actividad es una "relación social"[137]. La acción es sólo la realización de la propia actividad, y la reflexividad del actor tiene lugar en el lenguaje y no en el corte sujeto/objeto, que nada más es una construcción posible, una manera, entre otras, de "dar cuenta". Dicho de manera más concreta: la acción social es una forma de organización del relato que conlleva una "gramática" de la acción, de la intencionalidad y de la descripción. Los actores movilizan procedimientos de descripción.

Con el rechazo de la dualidad del actor y del sistema, la orientación etnometodológica produce un accionalismo radical y una teoría no determinista de la acción en la que la actividad es social en la medida que implica dar cuenta a otros. Esta actividad no exige en absoluto que exista una realidad "en sí", y particularmente un orden social "en sí". La conversación, por ejemplo, produce una realidad a partir de las propiedades indexicales del lenguaje, referidas al saber hacer lingüístico y no a la aplicación de reglas sociales previas. La única obligación es la de la inteligibilidad recíproca, sin que haya realidad más allá de los signos.

Observamos que, en el campo de la sociología contemporánea, esta concepción de la acción es la que se sitúa sin duda más lejos de la de la sociología clásica, pues no implica "interioridad" alguna del actor ni exterioridad alguna del sistema. Lo que llamamos "la sociedad" es sólo una manera entre otras de describir y el sociólogo solamente puede dar cuenta de la manera en la que los actores dan cuenta de ella. No tiene el privilegio del conocimiento singular. La crítica a la sociología clásica pasa menos por el análisis de sus conceptos y teorías que por un marcado rechazo de una epistemología positiva, lo que, me parece, puede conducir, en nombre de una sociología pura, hacia la salida del propio campo de la sociología.

3. 4. La acción es estrategia

En *El actor y el sistema*, Crozier y Friedberg se preocupan por construir una sociología general partiendo de una concepción estratégica de la acción[138]. El actor se orienta por sus intereses, la percepción que tiene de ellos y las

136. *Ibid.*, cap. 1 [traducido en K. M. Van-Metter (ed.), *La sociologie*, París, Larousse, 1992].

137. Para redactar estas pocas líneas hemos recurrido especialmente a: H. Mehan y H. Wood, *The Reality of Ethnomethodology*, Nueva York, John Wiley, 1975; L. Quéré, "Agir dans l'espace public", en L. Quéré y P. Pharo (eds.), *Les Formes de l'action*, París, EHESS, 1990, pp. 85-112; y "L'argument sociologique de Garfinkel", *Problèmes d'épistémologie en Sciences Sociales. Arguments ethnométhodologiques*, París, CEMS, 1985.

138. M. Crozier y E. Friedberg, *L'Acteur et le Système*, *op. cit.*

reglas que los organizan. Es una estrategia situada en un espacio de juego que no escoge pero que puede modificar mientras juega. De ello se deriva una racionalidad limitada con arreglo a los objetivos que se persigan y las oportunidades que se ofrecen al individuo. La racionalidad del estratega está limitada porque los actores no conocen todas las condiciones del juego y no pueden anticipar todas las consecuencias de sus decisiones a nivel del sistema. No obstante, cada cual dispone de un poder que depende de su capacidad de negociación; el otro no es sólo un obstáculo, es también una fuente estratégica, lo que explica la ambivalencia emocional de las relaciones, hechas de alianzas y de rivalidades, siendo el prójimo, por turnos, aliado y rival.

Frente a las estrategias de los actores tienen lugar las lógicas del sistema, pues el juego está estructurado en un mundo organizado. "Sin sistemismo, la interacción no supera la interpretación fenomenológica (...), sin verificación estratégica, el análisis sistémico es meramente especulativo"[139]. El juego es posible porque el sistema nunca es total; prepara zonas de incertidumbre, que son el terreno de la estrategia. Así, cada uno dispone de un poder, pero, visto que los actores actúan solamente sobre los recursos "en función de sus intereses personales" y de las incertidumbres cruciales, sobre las que tienen el control, ese poder es estratégico. No hay entonces ni un mercado puro de interacciones, al estilo de Goffman, ni un dominio absoluto del sistema, como en el funcionalismo; existen, al mismo tiempo, jugadores y condicionantes del juego.

Esta concepción estratégica de la acción está inscrita en el lugar de articulación de dos perspectivas: las estrategias son racionales y las estructuras son culturales. El razonamiento del sociólogo es también doble: el análisis del sistema es *deductivo*, el del actor es *inductivo*. El paso de uno a otro se opera a través de las nociones de poder y de juego, que pertenecen a la vez al mundo de la acción y al del sistema. La integración social no se realiza ni por las normas sociales ni por los contratos establecidos entre individuos racionales, sino a través del juego combinado del encuentro de ambos. La dualidad del actor y del sistema reemplaza a su antigua unidad, principio central de la sociología clásica.

3. 5. El principio de utilidad

Al igual que la etnometodología puede entenderse como una vía de escape radical de la sociología clásica que sigue los caminos de la fenomenología y de la filosofía del lenguaje, el individualismo metodológico se inscribe en un movimiento igualmente contrastado por la vía del individualismo racionalista. En ambos casos, pero de manera opuesta, la pareja de actor y sistema no es realmente significativa.

La crítica del holismo metodológico llevó a Boudon a un individualismo radical en el que el modelo de la acción lógica paretiana se extiende a las acciones no lógicas, a las acciones sociales[140]. Hay que partir de las elecciones individuales, que dependen de una apreciación subjetiva pero racional de los intereses. El actor es guiado por una racionalidad limitada, pues no concede prioridad a las consecuencias de su acción sobre los otros. Sin embargo, este utilitarismo se ve fuertemente ponderado por el hecho de que el individuo puede estar guiado por intereses que no son estrictamente económicos, para lo que Boudon aporta un concepto particularmente abierto, el de las "buenas razones": "Las buenas razones son aquellas que el actor aportaría si tuviese tiempo de reflexionar y el placer de entregarse a esta interpretación"[141]. Con rigor, Boudon califica su individualismo como "metodológico", pues se apoya en una antropología utilitarista lo suficientemente abstracta y general como para contener las motivaciones más variadas, de manera que no es un utilitarismo estricto.

La verdadera originalidad de esta perspectiva no reside en esta concepción del actor, cercana por ejemplo a la de Crozier, sino en su reconstrucción de la idea de sistema como efecto emergente de las acciones individuales. El orden social y el sistema son un efecto de composición surgido de la disposición de los átomos de acción individual. Que este efecto de composición emergente sea o no "perverso", contrario a los intereses a los que aspiran los individuos, carece de importancia. El sistema social —Boudon habla más cómodamente de "fenómenos macrosociales"— resulta de las estrategias individuales, de igual modo que los "grandes equilibrios" del mercado proceden de los cálculos limitados de los individuos, como es el caso del precio en el plano de los equilibrios económicos. Las nociones más clásicas de la sociología se interpretan dentro de esta perspectiva: los estatus sociales se definen como obligaciones asociadas a las posiciones, el cambio como un efecto emergente, la ideología como una creencia racional en función de los efectos de posición de los actores, la acción colectiva como un agregado de intereses individuales, la desviación como calculo racional...

Una de las virtudes del individualismo metodológico es que garantiza, con gran elegancia teórica, el paso del actor al sistema, incorporando a la sociología el modelo del análisis económico[142]. Al hacerlo, rompe con los principios centrales de la sociología clásica, más caracterizada por el monismo que por el "holismo".

139. *Ibid.*, p. 6.

140. R. Boudon, *La Logique du social*, París, Hachette, 1979.

141. R. Boudon, *L'Idéologie*, París, Fayard, 1986, p. 25.

142. P. van Parijs, *Le Modèle économique et ses niveaux*, Ginebra, Droz, 1990.

La presentación, premeditadamente plana y poco crítica, de estas pocas teorías de la acción, tenía como objetivo evidenciar la ruptura del campo de la sociología[143]. Si hubiésemos abordado este tema desde el punto de vista de los métodos o desde el de las representaciones de la sociedad, las conclusiones no hubiesen sido muy distintas. Podemos interpretar esta dispersión desde distintos puntos de vista: el de una historia de las ideas o aquel, más sociológico, de una historia social que asocie las teorías sociológicas a los contextos sociales que las generan. No son las perspectivas que se eligieron aquí.

Estoy tentado, más exactamente, de considerar que la actual quiebra de la sociología, la quiebra en conjunto más que cada uno de los elementos que se derivan de ella, nos informa sobre la naturaleza de las conductas sociales que el sociólogo debe estudiar hoy, a poco que se entienda que la teoría tiene un vínculo, por oscuro que sea, con los retos de "lo real". El alejamiento de la sociología clásica significa que la sociedad y el actor se separan, que la acción ya no tiene "centro", que la variedad de lógicas de la acción se ha vuelto hoy el problema más crucial del análisis sociológico. Si no fuese porque el término es tan polisémico que resulta inutilizable, diríamos que este cuadro "postmoderno" de una sociología rota, debe ser considerado el mejor indicador del adiós de las figuras clásicas de la sociedad y del actor. Este razonamiento tan vago está evidentemente muy encerrado dentro del propio pensamiento sociológico; la idea según la cual las teorías sociológicas y el estado de la sociedad tienen "algo que ver" compromete poco, y no equivale a una sociología del conocimiento. Pero al mismo tiempo, es una idea de la que el sociólogo no puede deshacerse sin dar a su propia disciplina un estatuto que rechaza para las otras ciencias humanas, encastradas como ella entre las representaciones sociales y los métodos positivos.

∴

Hay algo arbitrario y "escolar" en la presentación de un campo disciplinar, que lleva a subestimar el juego de filiaciones y puentes que produce un espacio de posiciones establecidas más o menos intensamente. Pero la dificultad principal no está ahí; concierne a la propia noción de crisis de la sociología. La crisis del modelo clásico puede inscribirse en la perspectiva kuhniana de un cambio de paradigma. En ese caso, no es más que la crisis de una sociología. Pero debemos reconocer que esta imagen optimista, la de una historia hecha de rupturas, no se sostiene, pues la dispersión es la regla y la combinación de modelos sustituye a la antigua unidad. En ese caso, la crisis de *una* sociología es también la crisis de *la* sociología, es decir, de un tipo de pensamiento social de la modernidad y de modelo global autosuficiente que constituyó, por ejemplo según Nisbet, el propio proyecto de la sociología[144]. ¿Sobrevive la sociología al desvanecimiento del contexto y de las condiciones intelectuales y sociales en las que se elaboró?

Lógicamente la quiebra de la sociología clásica debería conducir a una respuesta negativa. Después de todo, *a priori* nada impide que la sociología conozca un destino comparable al de disciplinas "emparentadas" como la geografía o la psicología, cuyos principios centrales se han atomizado en especializaciones particulares entre las que en ocasiones el diálogo es, más que difícil, imposible.

Sin embargo, no adoptaré esta posición, pues la reflexión sobre la acción social parece que establece hoy un principio de unidad del pensamiento sociológico por encima de la diversidad de paradigmas. Precisamente esta diversidad supone un problema y, antes que ver en ella el desmembramiento de un modelo, entendido como creador, "original" y mítico, elegiré interpretarla como el desvelamiento de lógicas de la acción separadas poco a poco por la historia de nuestras sociedades. De hecho, el tema central es el agotamiento mismo de la idea clásica de sociedad, a poco que se acepte dar a esta noción un sentido concreto. Si "la sociedad" no es ya una representación adecuada, si ya no es identificable a un sistema, si no tiene centro ni unidad, habrá que pensar entonces que la dispersión de las lógicas de la acción se ha vuelto la regla. La multiplicidad de paradigmas sobre la acción procede de esta mutación. Invita "empíricamente" a oponer la noción de experiencia a la de acción de la sociología clásica. Pero se debe rechazar al mismo tiempo la aspiración sincrética de una sociología "total" y construir una combinatoria de las lógicas de la acción. Es un proyecto menos ambicioso.

143. Si no fuese por el temor a la excesiva extensión, el miedo a aburrir al lector y quizás... nuestros límites culturales, hubiese sido posible multiplicar los paradigmas propuestos.

144. R. A. Nisbet, *La Tradition sociologique*, *op. cit.*

III. LA EXPERIENCIA SOCIAL Y LA ACCIÓN

III. La experiencia social y la acción

La noción de experiencia se me fue imponiendo como la menos inadecuada para designar la naturaleza del objeto con el que me encontré en algunos estudios empíricos, en los que las conductas sociales no se manifestaban como algo que pudiese reducirse a simples aplicaciones de códigos interiorizados o a encadenamientos de elecciones estratégicas que convirtiesen la acción en una serie de decisiones racionales. Sin embargo, estas conductas no se diluyen en el flujo continuo de una vida cotidiana hecha de interacciones sucesivas; se organizan gracias a principios estables, aunque heterogéneos. Esta misma heterogeneidad nos invita a hablar de experiencia, que en el caso de la experiencia social está definida por la combinación de varias lógicas de la acción. El hecho de que haya reflexionado sobre todo acerca de las acciones colectivas y las conductas juveniles y más o menos marginales, no lleva sin embargo a reservar la noción de experiencia para situaciones de crisis, desorganizadas y desestructuradas, o para conductas inciertas y conducidas por una especie de ilusión de libertad vinculada a la "moratoria" de la juventud. Los profesores y los inmigrantes a los que hemos estudiado apuntan también hacia las mismas categorías de análisis[145].

La experiencia social se forma allí donde la representación clásica de "la sociedad" no es ya adecuada, allí donde los actores están obligados a administrar simultáneamente varias lógicas de la acción, que remiten a diversas lógicas del sistema social, que ya no es entonces "un" sistema social, sino la copresencia de sistemas estructurados por principios autónomos[146]. Las combinaciones de lógicas de la acción que organizan la experiencia no tienen "centro", no descansan sobre ninguna lógica única o fundamental. En la medida en la que su unidad no viene dada, la experiencia social genera necesariamente una actividad en los individuos, una capacidad crítica y una distancia en relación a sí mismos. Pero la distancia en relación a sí mismo, la que hace del actor un sujeto, es también social, está socialmente construida en la heterogeneidad de lógicas y de racio-

145. *Cf.* F. Dubet, *La Galère, op. cit.*; *Les Lycéens*, Paris, Ed. du Seuil, 1991; con B. Delage *et al.*, *Les étudiants, le Campus et leurs études*, LAPSAC, CEDAS, Université de Bordeaux II, 1993.

146. En este sentido prefiero no hablar de "subsistemas", pues esta noción comporta una visión jerárquica o sistémica en sí mismos dentro de un conjunto más amplio.

nalidades de la acción. Éstos son los pocos principios que debemos ahora desarrollar.

1. LA EXPERIENCIA SOCIAL

La noción ordinaria de experiencia es ambigua y vaga, especialmente porque evoca dos fenómenos contradictorios a los que sin embargo es importante relacionar. En un primer sentido, la experiencia es una manera de sentir, de ser invadido por un estado emocional lo suficientemente intenso como para que el actor, al tiempo que descubre la subjetividad personal, no se sienta ya dueño de sí. En este sentido hablamos habitualmente de experiencia estética, amorosa, religiosa... Pero esta representación de "lo vivido" es en sí misma ambivalente. De una parte, se presenta como lo verdaderamente individual, en última instancia inefable, "misteriosa" e irracional, una manifestación romántica del "ser" único y de su particular historia. De otra parte, la experiencia puede concebirse como la superposición de la sociedad y de la conciencia individual, como ese "trance" original de lo social del que hablaban Durkheim y Weber, en el que el individuo olvida su Yo para fundirse en una emoción compartida, la del "gran ser" que no es otra cosa que la sociedad percibida como una emoción, o bien la del amor generado por la emoción carismática...

A esta representación emocional de la experiencia se yuxtapone un segundo significado: la experiencia es una actividad cognitiva, una manera de construir lo real y, sobre todo, de "verificarlo", de *experimentarlo*. La experiencia construye los fenómenos a partir de las categorías del entendimiento y de la razón. Evidentemente, para el sociólogo estas categorías son ante todo sociales, son "formas" de construcción de la realidad. Desde ese punto de vista, la experiencia social no es una "esponja", una forma de incorporar el mundo a través de las emociones y de las sensaciones, sino una manera de construir el mundo. Es una actividad que estructura el carácter fluido de "la vida". Intentemos formalizar estas primeras definiciones.

1. 1. El actor no está totalmente socializado

La noción de experiencia tiene sentido y utilidad si la acción no puede reducirse a la versión subjetiva del sistema, si el actor no está totalmente socializado. Pero esta propuesta, que se ha vuelto cuando menos trivial, plantea numerosos problemas pues la parte no socializada de la acción continúa estando socialmente definida y construida. Si el actor no está totalmente socializado, no es porque le preexistan elementos "naturales" e irreductibles, por ejemplo el alma o la razón; es porque la acción social no tiene unidad, no puede reducirse a un programa único.

No podemos dejar aquí de referirnos a las críticas dirigidas a las concepciones "hipersocializadas" de la acción, las que postulan una programación total de la acción o, por retomar la famosa expresión de Garfinkel, las que hacen del individuo un "idiota cultural". Por su parte, tampoco las concepciones puramente estratégicas de la acción eluden necesariamente esta crítica, al aparecer en ellas la libertad de decisión del individuo apenas de un modo teórico, pues éste no elige más que lo que puede elegir en función de sus intereses y preferencias. El sujeto del utilitarismo no necesariamente es más actor que el del estructuralismo, particularmente cuando está demostrado que no posee más que una sola posibilidad de juego en una situación que le viene dada; una racionalidad como ésa puede estar tan determinada como el sometimiento a un código cultural. Aun siendo diferentes de las de la naturaleza o de las de la sociedad, las "leyes" de la economía se imponen a la elección libre. Cuando los actores están socialmente dominados, el *exit* es una alternativa tan abstracta como el suicidio del sabio que prueba de ese modo su libertad; hay generalmente muy pocos suicidios y raramente se sale con total libertad de las coerciones impuestas por las "necesidades" económicas. Este actor "hiposocial" está tan sometido a las leyes como su rival "hipersocializado"[147].

Frente a las imágenes demasiado nítidas, que oponen la todopoderosa cultura a la razón autónoma, es más conveniente subrayar que en la experiencia social hay algo inacabado y opaco, pues no hay una adecuación absoluta entre la subjetividad del actor y la objetividad del sistema. A la manera de Simmel, debe rechazarse la idea de una socialización total: "El modo en que un individuo está socializado depende también del modo en que no lo está"[148]. Esto puede explicar el sentimiento de extrañeza que caracteriza la experiencia social moderna. Cuando el individuo "ingresa en el mundo" no está, por definición, totalmente acomodado a él, a no ser que se pierda como individuo. Ocurre que los símbolos culturales son signos que no remiten más que a sí mismos. Retomando viejos lenguajes, no hay valor de uso más allá del valor de cambio, no hay referente objetivo tras las relaciones sociales. Los actores nunca se comprometen totalmente ni construyen una reserva que les impulse a actuar, por exceso o por defecto, en relación a lo que exigiría su papel o su racionalidad instrumental.

Tomemos de nuestras propias observaciones algunos ejemplos, muy simples. Durante mucho tiempo se ha considerado que el rol social del profesor constituía la identidad de los profesores. Para decirlo de manera más sencilla, el rol daba lugar a un personaje, esto es, a la fusión de los códigos culturales

147. Regresaremos sobre este punto en el siguiente capítulo, dedicado al problema del "determinismo social".

148. Citado por F. Leger, *La philosophie de Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 189.

y de la personalidad. El profesor era "realmente" un profesor, cuya subjetividad estaba formada al mismo tiempo por las representaciones de la vocación y por las expectativas sociales bien establecidas de los colegas, de la administración, de los alumnos y de los padres. En la mejor de las hipótesis, "jugaba" a profesor, y, como el camarero de Sartre, terminaba por creérselo porque los demás se lo creían. Ahora bien, la imagen que en las entrevistas individuales o de grupo los profesores presentan actualmente de sí mismos es muy distinta[149]. No hablan de su rol, sino de su experiencia, pues dedican lo esencial de sus palabras a decir que no son personajes y que se constituyen como individuos desde la distancia respecto a su rol y no por su total adhesión. ¿Por qué es esto? De hecho, su experiencia flota entre dos universos de referencia disyuntivos y entre dos lógicas de la acción específicas. De un lado, hablan en términos de estatus, como miembros de una organización que fija conductas, relaciones con los demás, modos de argumentar y de legitimación. De otro lado, hablan en términos de oficio y, cuando no encuentran en los alumnos las actitudes y las expectativas que correspondan a su definición del estatus, viven el oficio como una puesta a prueba de su personalidad, como una experiencia más íntima que privada, en la que los criterios de referencia y de reconocimiento por parte del prójimo están disociados del plano de los estatus. Aún más, el oficio solo se hace posible en el olvido del estatus o en su negación. Es descrito como una interpretación permanente, como un debate social interno en lo concerniente a las finalidades de la escuela, a las normas de la justicia, como una actividad poco rutinaria. De ese modo, cuando el estatus de profesor pueda producir sufrimiento y desvalorización ("los profesores están mal reconocidos"), el oficio puede aparecer como un desafío gratificante o desgraciado, pero que no cabe ser transcrito al lenguaje del estatus, incapaz de dar cuenta de ese oficio. Por el contrario, el oficio puede ser descrito como una destrucción de la personalidad y el estatus puede ser revindicado bajo una modalidad defensiva y protectora. En general, los compromisos ideológicos y políticos relacionados con la esfera del estatus no correlacionan con las elecciones propias del oficio, que parecen depender de una parte menos socializada del individuo —lo que no quiere decir más "auténtica" o más "racional"[150]—. Esta forma de presentar la cuestión no necesariamente está vinculada con una crisis de la institución escolar, aunque en ocasiones pueda ser vivida de ese modo, pues la dualidad podría también ser altamente funcional a un sistema que debe administrar demandas contradictorias y en el cual se han diversificado la unidad funcional y las finalidades

149. F. Dubet, *Les Lycéens*, *op. cit.*

150. *Cf.* M. Gilly, *Maître-Élève. Rôles institutionnels et représentations*, Paris, PUF, 1980.

explícitas[151]. Eso no impide que, a fin de cuentas, se opere una suerte de separación de la subjetividad del individuo y de la objetividad de su rol, distancia que no es una ilusión sino un modo de funcionamiento en una escuela que realmente ya no se muestra como una institución. La socialización no es total, no porque el individuo escape de lo social, sino porque su experiencia se inscribe en registros múltiples y no congruentes. Ahí se sostiene lo que se podría considerar como la autonomía del individuo.

Podemos mirar otro ejemplo igual de trivial: el caso de los jóvenes *en galère*[152] y sometidos a una intensa estigmatización[153]. Esos adolescentes de las *banlieues* no son sólo víctimas del paro, del fracaso escolar y de cierta pobreza, sino que están también sometidos a un conjunto amplio de estereotipos negativos asociados a la mala reputación del barrio en el que viven, al racismo, a las redadas policiales... En buena medida, interiorizan estos papeles de víctimas y de "gamberros", se suman a las categorías que los excluyen. Están "alienados" en la medida en que se perciben como los responsables de su propia desgracia y se comportan como las víctimas de un destino oprimente. En particular, aceptan la imagen negativa que proporciona de ellos la escuela: incapacidad, ausencia de voluntad, "tontería"... Y cuanto más la escuela "se dedica" a sacarlos adelante, tanto más difícil les resulta resistirse a este estigma. En resumen, se definen de acuerdo con los estigmas que les son impuestos[154]. Pero, en términos generales, la teoría del estigma, que permite describir adecuadamente las prácticas de los aparatos de control, no resulta aquí totalmente aceptable, pues la mayor parte de los jóvenes se constituyen precisamente contra el estigma y el desvío. La actitud más común consiste en invalidar el estigma mediante el exceso de conformismo: los jóvenes "exageran" el estigma, manifiestan "demasiada" violencia, demasiada delincuencia, demasiado rechazo del esfuerzo, y vacían el estigma de contenido. Se identifican en exceso con los personajes que les imponen para volverse "insopor-

151. *Cf.* J.-L. Derouet, *École et Justice. De l'égalité des chances aux compromis locaux*, Paris, A. M. Métaillé, 1992.

152. *N. del T.*: *Galère* es un término que se refiere, en general, a algo complicado, lioso, terrible... Cuando se aplica a personas adjetiva a alguien merecedor de esos calificativos. En este libro aparece sin embargo como expresión que se refiere a zonas en las que se vive precariamente, de manera incómoda, penosa. En esos casos termina dando nombre a, por ejemplo, el propio barrio: "Vivo en la *galère*". Esta singular *espacialidad* de la expresión la hace difícilmente traducible, en razón de lo cual optamos por dejar el original francés. El propio François Dubet ha trabajado sobre estas cuestiones en *La Galère: jeunes en survie*, Paris, Fayard, 1987, y Éd. du Seuil, colección "Points Actuels", 1993.

153. F. Dubet, *La Galère*, *op. cit.*

154. *Cf.* M. Pialoux, "Jeunesse sans avenir et travail intérimaire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26-27, 1979, pp. 20-47.

tables" e "ingobernables" por parte de aquellos mismos que les estigmatizan. Útil de control social, el estigma se desvía de su sentido por exceso y se vuelve contra sus autores. Esta actitud apunta a la reconstrucción de cierta dignidad, de un Yo propio, independiente de las categorías de identidad impuestas desde fuera. El juego social elaborado por estos jóvenes es tan extremo que se vuelve "inverosímil"; en alguna medida, hay un desvío respecto del estigma como hay un desvío respecto de la ley[155]. Dicho de otro modo, la dominación más absoluta no basta para reducir la experiencia de los actores a roles impuestos, constituyéndose, sin duda socialmente, una subjetividad propia.

Esta subjetividad no es un asunto puramente individual. A menudo, los movimientos sociales son arrastrados por la indignación, por el testimonio de una experiencia colectiva opuesta a la dominación y a las categorías de rol y de interés impuestas. En este sentido Thompson, en una respuesta a Althusser, propuso construir la categoría de "experiencia humana" para designar el conjunto impreciso de situaciones y de emociones que una clase social construye y opone al destino que le está prescrito[156]. Los actores colectivos no sólo se forman por agregación de los intereses materiales y simbólicos de los individuos, sino mostrando que éstos no se reducen a lo que el sistema, sea el orden o el mercado, hace de ellos. En ese sentido existen varios movimientos sociales que conllevan una parte de profetismo ejemplarizante gracias al cual los actores se separan de las categorías que les definen. Esto no quiere decir, evidentemente, que esta separación no sea también social.

En los dos casos tratados, muy diferentes entre sí, ni la funcionalidad de una "institución" ni la extrema dominación bastan para que la identidad del actor se construya solamente en las categorías del sistema social. La brecha que se abre de ese modo no debe ser interpretada como la distancia de rol que asegura una mejor adaptación, sino como una invitación a pasar de las categorías "clásicas" a las de la experiencia social, que subrayan la necesidad de los individuos de construir una acción propia.

1. 2. Partir de la subjetividad

El objeto de una sociología de la experiencia social es la subjetividad de los actores. Esta sociología comprensiva exige realizar un doble rechazo: el de la estrategia de la sospecha y el de la ingenuidad, el de la imagen de un actor completamente ciego o de uno completamente clarividente. La lección de esta posición no depende tanto de un postulado ontológico, relacionado con

155. Acerca de estas estrategias en la escuela, *cf.*: P. Willis, *Learning to Labor. How Working Class Lads get Working Class Jobs*, Farnborough, Saxon House, 1977.
156. E. P. Thompson, *Poverty of Theory*, Londres, Martin, 1978.

la condición humana, como de una necesidad metodológica, pues la subjetividad de los actores, la conciencia que tienen del mundo y de sí mismos, es el material esencial del que dispone el sociólogo de la acción. En ese terreno es preciso estar atentos a los postulados de una sociología "fenomenológica", considerar que no hay más conducta social que la que interpretan los propios actores, que no cesan de explicarse, de justificarse, a veces incluso para decir que sus conductas son automáticas o tradicionales, que son lo que son porque así ha de ser. Pero a medida que nos alejamos del mundo de la tradición y de la suposición del carácter automático de las conductas, los actores tampoco cesan de explicarse y de justificarse, y no solamente cuando tienen tiempo o están ociosos; basta con que el investigador u otros les propongan la cuestión. En ese sentido, ¿todavía es necesario recordar que los hechos más objetivos, es decir, aquellos que se construyen para analizarlos según métodos objetivos, son también el resultado de una actividad "subjetiva", una cristalización cuya génesis social ha sido olvidada[157]?

La subjetividad de los actores no debe ser identificada con la imagen demasiado blanda y vaga de "lo vivido", ésa que evoca tanto la cuestión de la conciencia como reflejo como la del flujo ininterrumpido de sentimientos que se considera que son la expresión de una personalidad "auténtica" domada por la sociedad. Al contrario, debe tomarse en serio el sentimiento de libertad manifestado por los individuos, no porque sea la expresión de una "verdadera libertad", sino porque da fe de la experiencia misma, de la necesidad de administrar varias lógicas, de la percepción de la acción como un desafío y como un "drama"; por supuesto, el sociólogo leerá en ésta "desafío", "cosas en juego" y problemas sociales[158]. Al contrario de la imagen heroica de un sentimiento de libertad conquistador, los actores sienten esta libertad más bajo forma de ansiedad, de incapacidad de elegir, de inquietud en relación a las consecuencias de sus elecciones. Lo expresan también de manera "negativa" denunciando los contratiempos y los obstáculos que dificultan sus proyectos. De manera general, los actores viven con más facilidad su actividad como sujeto en el sufrimiento que en la dicha, y el deseo de ser el autor de la propia vida es más un proyecto ético que una realización.

Pasar por el sentimiento de libertad no significa que la experiencia sea inefable, que sea la expresión de una esencia, de un ser ya presente, preexistente a lo social. En perspectiva sociológica, la subjetividad se percibe

157. Puede pensarse en el famoso ejemplo de las estadísticas sobre delincuencia juvenil: A. Cicourel, *The Social Organization of Juvenile Justice*, Nueva York, Wiley, 1968; *La Sociologie cognitive*, París, PUF, 1979.
158. Retomamos aquí las hermosas expresiones, algo olvidadas, de C. Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, París, Maspero, 1967.

como una actividad social generada por la pérdida de adhesión al orden del mundo, al *logos*. En ese sentido, no es absurdo ver el terreno de la experiencia como la consecuencia del dualismo moderno, que introduce una separación del sujeto, del individuo y de las leyes de la naturaleza, creando de esa manera el espacio de la subjetividad[159]. La existencia de Dios se experimenta de dos maneras diferentes: a través de la razón, donde se confunde con el orden de la naturaleza, y a través de la fe, donde se expresa como una experiencia emocional. Esta fe es una experiencia puramente individual y plenamente social. De esa manera, la creencia protestante en la predestinación sólo puede ser una experiencia angustiada o confiada, una relación de ada uno consigo mismo. Este tipo de desafíos, reservados durante mucho tiempo al individuo ajeno al mundo y a la santidad, sin duda se degrada y se "vulgariza" convirtiéndose en una experiencia social común, menos cálida pero más socializada.

Podríamos desarrollar un razonamiento semejante en relación al sentimiento amoroso. Construido durante mucho tiempo, de creer a Denis de Rougemont, en contra de la institución conyugal, el sentimiento amoroso apareció como una experiencia no social, una pasión extrema y destructiva. No se podía amar si no era en contra de la sociedad, pretendiendo "ser amado por uno mismo". Un buen amor solamente podía ser desdichado, un momento de pasión breve que rompía la vida; el amor ya no sólo se degradaba en el matrimonio, sino que se apreciaba en el sufrimiento... La literatura occidental creó una retórica y un *pathos* del amor como experiencia extraña a y radicalmente peligrosa para la sociedad. Con la separación de la empresa y de la familia, con la autonomía de la familia conyugal, el amor se volvió más social, más trivial y, sobre todo, se volvió socialmente necesario, pues es él, más que los sacramentos, las coerciones económicas y la presión del grupo, el que sostiene el mantenimiento de la pareja y la familia. Así, "un sentimiento" asegura la estabilidad de una institución, lo que De Singly muestra analizando cómo se creó en la familia una economía de los sentimientos y de los intereses que trabaja en dirección a obtener su propia estabilidad[160]. Uno de los efectos de esta evolución es, evidentemente, la notable subida de las tasas de divorcio, de las uniones libres, de las familias monoparentales; más nos queremos, más nos separamos... Una experiencia *a priori* puramente subjetiva e interindividual ya no es tutelada por la sociedad, se rutiniza y sostiene la estabilidad de una institución. Al mismo tiempo se conforma una completa vulgarización de las tecnologías

159. Es esta perspectiva la que confiere al dualismo cartesiano una posición central en el relato de la modernidad reconstruido por A. Touraine, *Critique de la modernité*, *op. cit.*

160. *Cf.* F. de Singly, *Fortune et infortune de la femme mariée*, *op. cit.*

sociales del sentimiento amoroso: prensa femenina, "psy-shows"[161], asesores matrimoniales, educación sexual...

De esta manera, haciéndose mucho más subjetiva, la experiencia individual se vuelve mucho más social. Está entonces más "manipulada", más controlada, más abierta a la mirada de los otros. Pero al mismo tiempo esta experiencia no puede ser legítima a ojos de los actores más que en la medida en la que siga siendo una experiencia "auténtica", vivida como la expresión de una personalidad.

1. 3. La experiencia social está construida

La experiencia social no es ni una esponja ni un flujo de sentimientos y emociones, no es la expresión de un ser o de un sujeto puro, pues está socialmente construida. En la medida en la que lo que conocemos de la experiencia es lo que dicen los actores de ella, este discurso bebe de las categorías sociales de la experiencia. Simmel sitúa explícitamente la noción de experiencia en la filiación kantiana de las categorías *a priori*. "Sería fácil concebir del mismo modo la cuestión de las condiciones *a priori* en virtud de las que la sociedad es posible. Hay también ahí elementos individuales que, en cierto sentido, se mantienen siempre separados unos de otros, como es el caso de las percepciones sensibles, y que experimentan su síntesis en la unidad de una sociedad, solamente gracias a ese proceso de la conciencia que relaciona la existencia individual de elementos aislados con la de otros elementos bajo formas definidas y según reglas definidas"[162]. Dicho de otro modo, la concepción del mundo social como algo único y coherente procede del trabajo del individuo que organiza el trabajo de su experiencia a partir de formas definidas.

La experiencia social apela a un código cognitivo que designa las cosas y los sentimientos, que identifica los objetos rebuscando dentro del *stock* cultural disponible. Incluso si la experiencia se quiere, muy a menudo, puramente individual, no por eso deja de ser cierto que a ojos del individuo exista de verdad solamente al ser reconocida por otros, eventualmente compartida y confirmada por otros. Desde ese punto de vista, la experiencia individual pura es una aporía. Regresemos por un momento a la experiencia religiosa. Los trabajos de Vidal sobre de los místicos y las sectas religiosas de los siglos XVII y XVIII muestran cómo prácticas y éxtasis que se presentan como escapes del mundo se inscriben en realidad en un lenguaje extremadamente

161. *N. del T.*: Formato de *talk show* conducido y/o ordenado alrededor de los consejos de un psicólogo.

162. G. Simmel, *La Sociologie et l'expérience du monde moderne*, París, Méridiens-Klincksieck, 1986.

codificado. El lenguaje del cuerpo de los profetas que hablan "en la lengua", lengua de la que se diría que es lo no social por excelencia pues es de ese modo como Dios se dirigiría directamente a la naturaleza, es un discurso que sigue siendo social, hablado y entendido por algunos fieles, que tiene sus propios ritos, su propio código, aunque sea el del cuerpo[163]. Se observará también que no hay discurso más estereotipado que el amoroso, puesto que se elige no hablar otra lengua que la ya disponible, la de los poetas y las declaraciones ya hechas, como si la más individual de las experiencias no pudiese reconocerse más que en los clichés más utilizados, aunque éstos no agoten su valor emocional.

Como destaca Cassirer, la modernidad de la Ilustración no sólo promovió el reino de la Razón y de los intereses; instaló también el de los sentimientos y las pasiones "honestas"[164]. Del mismo modo que se extiende el poder de esta Razón, bajo forma de racionalidad instrumental, se desarrollan los códigos de la experiencia individual, que valorizan y refuerzan su propia autonomía cultural. Hoy la trivialización del discurso psicológico y, en una medida menor, del discurso sociológico proporciona una gramática de la experiencia. Basta, por ejemplo, con escuchar a un público de profesores o de trabajadores sociales para observar que el oficio, vivido como la expresión del individuo, se presenta a los otros con categorías propias de las ciencias humanas. El discurso psicoanalítico ha dado lugar a una *vulgata* de modos de expresión de uno mismo que hace, por ejemplo, de la referencia al inconsciente una de las claves de la propia presentación; la fórmula "en algún sitio", que supone la existencia de mecanismos psíquicos no conscientes, es uno de los códigos más sencillos. Incluso entre los usuarios de los servicios de los trabajadores sociales se hace notar algún dominio de este lenguaje, al menos para hacerse creíble frente a sus interlocutores. El discurso científico (suponiendo que en este caso lo sea) es reapropiado por los actores como una manera de organizar las representaciones de sí mismos por medio del doble proceso de "objetivación" y de "anclaje", que lo moldea en las categorías del conocimiento espontáneo y de la expresión de sí mismo[165]. La experiencia más personal no se desprende de las categorías sociales de las que da fe.

1. 4. La experiencia social es crítica

Partamos de la más obvia observación que podamos hacer como investigadores: los actores sociales "pasan el tiempo" explicando lo que hacen, por qué lo hacen, justificándose. Esta actividad no es la escoria de la práctica; tiene también lugar fuera de la situación "artificial" de la entrevista, organiza la mayor parte de las conversaciones y de los intercambios. En ese punto, no podemos sino hacer nuestras las indicaciones fundacionales de Garfinkel acerca de la necesidad de "dar cuenta" de las prácticas. Por su parte, Boltanski y Thévenot tienen razón cuando muestran que, desde que los valores no son ya evidentes, no son ya "trascendentes", son redefinidos y reconstruidos sin cesar en un gran número de situaciones y de interacciones[166]. No es indispensable interesarse únicamente por las situaciones "tensas" para ver en acción esta actividad crítica, en la que se construyen acuerdos y arreglos a través de la puesta en juego de una "filosofía política" corriente y cotidiana. En efecto, cuanto más nos alejemos de la unidad del actor y del sistema, más se diversifican los universos de referencia compartidos y más se invita a los individuos a "deliberar".

En esta práctica de justificación elemental, los individuos se colocan a distancia de su propia experiencia, la juzgan, apelan a normas más o menos latentes, movilizadas para la ocasión. Basta con plantear la pregunta, o que la pregunta se plantee al hilo de la conversación, para que los individuos se sientan invitados a explicarse y argumentar, a apelar a criterios de justicia, de autenticidad y de verdad, con el fin de dar sentido a su experiencia. El papel inmanente de las normas dentro de esta actividad confiere a la experiencia una dimensión crítica, pues el individuo sólo puede evaluar su experiencia en relación a otros y a los debates normativos aparecidos en una situación.

Dicho de otro modo, los actores no viven en la adhesión inmediata y el simple testimonio, pues están siempre reconstruyendo una distancia en relación a sí mismos. El trabajo reflexivo es tanto más intenso cuanto más se encuentren los individuos en situaciones que no estén enteramente codificadas y previsibles. Regresemos al caso de los profesores. Una operación como la evaluación está lejos de manifestarse como la simple aplicación de una norma, como demuestran las desviaciones obtenidas en las correcciones múltiples "a ciegas". Pero es poco lo que se avanza diciendo que la evaluación es subjetiva, pues esa subjetividad se manifiesta como una deliberación solitaria en la que el profesor hace intervenir criterios diversos de equidad, vinculados a los resultados, a los esfuerzos del alumno, a las apreciaciones sobre el nivel de la clase, a las consideraciones sobre las consecuencias de la nota...[167].

163. D. Vidal, *L'Ablatif absolu*, Paris, Anthropos, 1977.
164. E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières* (1932), Paris Fayard, 1966.
165. S. Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public*, París, PUF, 1961.
166. L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
167. P. Merle, "La pratique évaluative en classe terminale: consensus et illusion", *Sociologie du travail*, 2, 1991.

No es necesario ser consciente de todas esas operaciones para que sean efectivas. Es así como la más mínima deliberación colectiva, la más mínima asamblea de alumnos, hace que emerjan disputas en cuyo transcurso todos deben explicarse, exponer los criterios que movilizan, dar fundamento a la legitimidad de sus prácticas. Es necesaria muy poca cosa para que la calma aparente de las prácticas revele tensiones que prohíben reducir las conductas a rutinas o a aplicaciones de roles. Los individuos pueden padecer estas discusiones que "no llevan a ningún sitio" pues en ellas sólo se puede "ascender" hasta los principios más generales, pero padecen del mismo modo el silencio, que puede aparecer como una forma de hipocresía, de desdén, como una ausencia de seriedad profesional...

A medida que nos alejamos de la acción considerada como un rol, que nos orientamos hacia las experiencias sociales, hacia las conductas estructuradas por lógicas diversas, más consideraremos lo grande que resulta esta reflexividad. En el ejemplo elegido, la diversidad de criterios de calificación se amplía y se hace más contradictoria cuanto menos pueda el estatus del profesor definir su oficio y cuanto más vea la escuela que se le atribuyen "funciones" autónomas y poco congruentes, las de la educación, las de la formación profesional, las de la selección de las elites...

No necesariamente tenemos que pensar en las formas de acción más conflictivas para poner en evidencia una reflexividad que, aunque no sea necesariamente crítica, da sustento a una capacidad crítica permanente. De todas maneras, en los movimientos sociales es donde esta crítica es más clara; allí los actores anteponen su experiencia con el fin de poner en tela de juicio una organización social o, más precisamente, la dominación de la que deriva. Una sociología de la experiencia invita a considerar a cada individuo como a un "intelectual", como a un actor capaz de dominar conscientemente, al menos en cierta medida, su relación con el mundo.

1. 5. Los principios de una sociología de la experiencia

La sociología de la experiencia social busca definir la experiencia como una combinación de lógicas de la acción, lógicas que vinculan al actor a cada una de las dimensiones de un sistema. El actor es llevado a articular lógicas de la acción diferentes, y es la dinámica producida por esta actividad la que constituye la subjetividad del actor y su reflexividad. Esta definición de la experiencia como objeto sociológico apela a tres grandes principios de análisis, tomados, en lo esencial, de Weber.

a) La acción social no tiene unidad

Weber es central aquí, no sólo porque es el teórico de la acción "significativa" y de la sociología comprensiva, sino también porque propone una tipología múltiple de la acción. Según él, no existe *un* sistema y *una* lógica de la acción, sino una pluralidad no jerárquica.

La famosa distinción entre cuatro tipos de acción introduce de entrada una pluralidad de significaciones puras: la acción tradicional, la acción racional con arreglo a fines, la acción racional con arreglo a valores y la acción afectiva (emocional)[168]. Cada uno de esos tipos se caracteriza por una lógica propia, identificada con las finalidades que persiguen los individuos. Ocurre que los intérpretes de Weber no recogen más que la acción racional con arreglo a fines, con la doble excusa de que es a la vez la forma "más" moderna de la acción y la que se "entiende" más fácilmente, ya que es la que se manifiesta como la más consciente[169]. Como indica la fórmula de Touraine, "aunque Weber reverenciaba a Moisés, solo entendió bien a Maquiavelo"[170]. Ahora bien, esta interpretación es altamente discutible, y al menos por tres razones. De acuerdo con Weber, todas estas lógicas de la acción son "significativas". La acción tradicional es, como las demás, afrontada subjetivamente por parte de los actores; no es ni más natural ni más automática, como señalan las páginas dedicadas a la nación y a la comunidad, "afrontadas" por los actores. Weber considera que solamente la acción afectiva está en el límite de la acción social, tan próxima del reflejo como de la acción, "en la frontera, si no más allá muchas veces de lo que es la acción consciente con sentido"[171].

Más adelante algunos textos de Weber presentan una versión claramente dramática de esta tipología, que subraya la fragmentación del individuo entre varias lógicas. El famoso análisis de las tensiones entre, de un lado, la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción, y, del otro, la "guerra de los dioses" que "el *pathos* judeocristiano había logrado disimular", significan claramente que no hay reconciliación posible y que la acción, al igual que el mundo, está quebrada[172]. La destrucción de la unidad del mundo instaura conflictos de valor que han pasado a ser conflictos internos de los actores. Con el desencanto del mundo, no hay ya reconciliación con los dioses y la vida no es una totalidad, no es ya posible sentirnos "colmados por ella". Este

168. M. Weber, *Economie et Société* (1922), París, Plon, 1971.

169. En particular, pensemos en la utilización de las referencias a Weber en R. Boudon y F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie, op. cit.*

170. A. Touraine, *Sociologie de l'action*, París, Ed. du Seuil, 1965, p. 35.

171. M. Weber, *Economie et Société, op. cit.*, p. 22.

172. M. Weber, *Le Savant et le Politique* (1919), París, Plon, 1958, p. 86.

proceso genera una "obligación de ser libre" que no puede ser sino el reconocimiento de la pluralidad de valores y de las rupturas de la acción. La ética protestante, como moral del individuo, se inscribe en un proceso de "racionalización ética" que asegura principios morales "interiores", mientras que la moral tradicional es la expresión de la comunidad[173]. La racionalización conduce a separar progresivamente ámbitos "puros" conducidos por una lógica autónoma. Weber menciona a Tolstoi cuando explica que la ciencia nada dice de la "verdadera naturaleza" y de la "verdadera felicidad" y que no responde a la única cuestión que realmente nos interesa: ¿qué tenemos que hacer?

Por último, la sociología weberiana de la religión se centra en la cuestión de la "tensión" entre distintas lógicas: tensiones entre los profetismos y su rutinización, tensiones entre la fe y el capitalismo, nunca totalmente resueltas... Cada actor adopta lógicas diferentes y, al lado del pesimismo del desencanto, cuando domina la racionalidad instrumental, hay una lectura más analítica y dramatúrgica de los distintos tipos de acción. "Distintos órdenes de valores se enfrentan en el mundo en una lucha inexpiable"[174]. En un segundo plano, en esta teoría se oponen fe y razón a lo largo de una serie de antagonismos: el del carisma y la legitimidad legal-racional, el de la convicción y la responsabilidad, el de la nación y el capitalismo...

No retomaremos la tipología de la acción de Weber, sino que adoptaremos mucho más claramente la de Touraine, que por otra parte es a menudo deudora de aquélla. Pero debemos retener de Weber la idea de una diversidad analítica no jerárquica de la acción. Se trata aquí de una guerra de dioses que es interna a cada uno de nosotros, al igual que la lucha entre las lógicas de la acción autónomas y diferenciadas, pero no como la guerra entre el diablo y el buen Dios. Es ella misma una guerra desencantada; como hace notar Habermas, lo verdadero, lo justo y lo bello se separan y, todavía más, los registros de juicios cognitivos, normativos y expresivos. Como ya no hay racionalidad total ni unidad de lo social, la acción de la sociología clásica se transforma en experiencia.

b) La acción se define por relaciones sociales

La acción social no puede definirse sólo por las orientaciones normativas y culturales de los actores. "Por 'acción' debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo. La 'acción social', por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo"[175]. La acción se define por la naturaleza de las relaciones sociales. Una acción es una orientación subjetiva y una relación. Hay mucho más que una simple correspondencia entre ambas; podemos considerar que esa orientación no se desarrolla más que dentro del tipo de relación que le corresponde y, de manera complementaria, que un tipo de relación llama a un tipo de orientación. La articulación de ambas dimensiones constituye una lógica de la acción. Lo propio de las relaciones sociales reside en eso que Weber llama "el poder" [*puissance*][176], pues la acción es social en la medida que señala siempre, más o menos directamente, hacia el prójimo. El poder no es sólo un atributo; es una relación que puede sostenerse sobre posiciones sociales, y el equilibrio de una relación no es otra cosa que el equilibrio de los poderes presentes. Por esta razón, Weber define las relaciones sociales en términos de legitimidad, es decir, de capacidades no estrictamente violentas de hacer aceptar el poder [*puissance*] asociado a todas las relaciones. El orden social no resulta ni de la pura coerción, ni del contrato, ni del ordenamiento de las funciones, ni del mercado; este último "es incomparablemente menos estable que aquel que se afirma gracias al principio de la ejemplaridad y de la obligación, esto es, de la legitimidad"[177].

La acción tradicional es, pues, inseparable de una forma de legitimidad, como la acción racional con arreglo a fines lo es en su relación a la legitimidad racional legal. La correspondencia es menos evidente en el caso de la legitimidad carismática, que a veces parece asociada a la acción emocional y a veces a la acción racional con arreglo a valores. Los análisis dedicados al carisma conducen sin embargo hacia la segunda solución, ya que, incluso si el carisma moviliza emociones, la verdadera característica del líder carismático se refiere a su capacidad para encarnar algo más que él mismo, algo más que las simples virtudes de un individuo: los valores susceptibles de instaurar un nuevo orden religioso, nacional, moral, estético... pero siempre revolucionario. "Sacrificio apasionado a una causa, al dios o al demonio que sea su

173. Acerca de este punto, *cf.* las destacadas páginas que Habermas dedica a Weber, "La théorie de la rationalisation chez Max Weber", *Théorie de l'agir communicationnel, op. cit.*, *t. 1.*

174 *Ibid.* p. 83.

175. M. Weber, *Économie et Société*, *op. cit.*, p. 4.

176 *N. del T.*: A diferencia de la versión en castellano de *Economía y sociedad*, la francesa que se cita en el original diferencia entre *pouvoir* y *puissance*, yendo el primero de los conceptos asociado al de *legitimidad* y el segundo al de *capacidad*, o, en palabras del propio Weber, a "la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad" (Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, 1944, p. 43). A fin de no contradecir la traducción al castellano y de respetar al tiempo los matices a los que apunta François Dubet, conservaremos *puissance* en las ocasiones en las que se utilice en el original francés.

177. *Ibid.* p. 30.

amo"[178], el carisma conlleva "un sometimiento extraordinario frente al carácter sagrado o al valor ejemplar de una personalidad, o incluso a los órdenes que ésta revela o propone"[179].

Las lógicas elementales que estructuran la experiencia no son entonces, meras orientaciones normativas, pues están también definidas por relaciones sociales. De hecho, la orientación de la acción y el tipo de relaciones sociales en el que se inscribe son las dos caras de un mismo conjunto. No es el sentido vivido por el actor lo que determina la naturaleza de las relaciones en las que está implicado, como tampoco son esas relaciones las que fijan el sentido de la acción. Estos dos elementos analíticos vienen dados conjuntamente, aparecen simultáneamente en una misma lógica; dar sentido a una acción es, al mismo tiempo, atribuir un estatuto al prójimo.

c) La experiencia social es una combinatoria

El análisis de la experiencia social impone tres operaciones intelectuales esenciales.

La primera es de tipo analítico. Busca describir y aislar las lógicas de la acción presentes en cada experiencia "concreta". Siguiendo dentro del lenguaje de Weber, diríamos que una experiencia combina diversos tipos puros de acción que conviene distinguir, si bien están completamente entremezclados en una misma experiencia social y los actores adoptan todos. Hay pocas oportunidades de que una experiencia social pueda identificarse por medio de un tipo puro de acción.

La segunda operación busca la comprensión de la propia actividad del actor, es decir, a la manera a través de la que combina y articula estas diversas lógicas. Desde ese punto de vista, el individuo es siempre una especie de entre-dos, está en un espacio mixto, intermediario entre varias lógicas. Si es posible construir intelectualmente tipos puros de acción, no puede haber tipos puros de experiencia. Las experiencias sociales son siempre construcciones históricas, "tipos históricos" formados por la combinación de "tipos puros", si queremos usar conceptos weberianos. Como subraya Raynaud, el tipo ideal "puro" es antidialéctico, no contradictorio, mientras que el tipo histórico puede, por su parte, ser complejo, esto es, contradictorio[180].

La tercera tarea consiste en "ascender" desde la experiencia hacia el sistema, en comprender cuáles son las diversas lógicas del sistema social por medio del modo en que los actores las sintetizan y las catalizan, tanto en el plano individual como en el colectivo. Incluso si se puede considerar que el sistema

178. M. Weber, *Le Savant et le Politique*, *op. cit.*, p. 163.
179. M. Weber, *Économie et Société*, *op. cit.*, p. 222.
180. P. Raynaud, *Max Weber et les Dilemmes de la raison moderne*, París, PUF, 1987.

social es apenas el producto de la acción social y que, como dice Goethe, "en el principio fue la acción", eso no impide que cada lógica pura de la acción no pertenezca del todo al actor. De entrada, porque es una lógica que implica cierta coherencia, una obligación de racionalidad en la que en el marco de cada lógica de la acción no todo es posible. Luego, porque está "determinada" por la naturaleza del sistema social al que remite; los hechos sociales pueden ser alcanzados a través de los actores y de su experiencia.

2. LAS LOGICAS DE LA ACCION

El debilitamiento de la idea clásica de sociedad nos lleva a considerar que un conjunto social que ya no está estructurado de acuerdo a un principio de coherencia interna está formado por la yuxtaposición de tres grandes tipos de sistema (véase capítulo 2). El primero es un sistema de integración, lo que durante mucho tiempo se ha llamado una "comunidad". El segundo es un sistema de competición, un mercado o varios mercados —aquí la noción de mercado se sale del mero terreno económico—. El último de estos elementos es un sistema cultural, la definición de una actividad humana que no puede ser totalmente reducida a la tradición y a la utilidad. Por hablar en términos más concretos y forzosamente toscos, se podría decir que una formación social está compuesta de una "comunidad", de una economía y de una cultura. Cada uno de esos elementos se conduce por una lógica propia y se define en un campo y un espacio particulares: en general, las comunidades son nacionales, locales, "étnicas"... el mercado es internacional, la cultura es hoy la de los individuos. Así por ejemplo, la sociedad francesa no puede ya ser considerada como un sistema que integra "naturalmente" una "comunidad" nacional, una economía y una cultura; existe tan sólo por la capacidad política y "voluntaria" de vincular todos esos elementos. Y ello tanto para la idea de sociedad como para la de organización: es un *constructo* más que un sistema natural.

Cada experiencia social procede de la articulación de tres lógicas de la acción: la *integración*, la *estrategia* y la *subjetivación*. Cada actor, individual o colectivo, necesariamente adopta esos tres registros de la acción, que definen simultáneamente la orientación marcada por el actor y la manera de concebir las relaciones con los demás. De ese modo, en la lógica de la integración el actor se define por sus pertenencias, busca mantenerlas o reforzarlas al amparo de una sociedad que es considerada así como un sistema de integración. En la lógica de la estrategia, el actor intenta realizar la imagen que ha elaborado de sus intereses en una sociedad que es concebida entonces "como" un mercado. En el registro de la subjetivación social, el actor se representa como un sujeto crítico confrontado con una sociedad definida como un sistema de producción y de dominación.

Cada una de esas lógicas de la acción remite a los elementos que en la idea clásica de sociedad se confundían. En efecto, la sociedad como Estado-nación tenía la capacidad de articular hasta juntarlas a una comunidad, un mercado y una cultura. Hoy, a causa de que esos elementos se separan, deben distinguirse claramente las lógicas de la acción a las que corresponden. Pero eso no es óbice para que una formación social se defina por la copresencia de una capacidad de integración comunitaria, que opone un Nosotros a un "otros", de un sistema de competencia regulada, y de una cultura, que define la capacidad crítica y de acción voluntaria.

Esta tipología de la acción está inspirada muy directamente por la obra de Touraine[181]. Cada una de esas lógicas de la acción puede descomponerse en unos principios analíticos más sencillos, como son los principios de *Identidad*, de *Oposición* y de *Totalidad*, en los que el actor pone en juego una definición de sí mismo, de la naturaleza de su relación con el prójimo y de lo que está en juego en esa relación. El juego de los principios I/O/T no está reservado sólo para los movimientos sociales; es un útil analítico de mayor alcance. Aunque tomadas de Touraine, estas tres lógicas de la acción se distancian sin embargo de él en un punto. En efecto, quisiera considerar que estas lógicas son ampliamente autónomas y que no necesariamente se jerarquizan dentro de cada tipo de sociedad. Por esta razón prefiero hablar de "experiencia" más que de "acción": con el fin de subrayar mejor la autonomía de cada una de estas lógicas. Al contrario que en la sociología clásica, a la que en este punto Touraine sigue siendo fiel, que afirma que estas lógicas de la acción mantienen entre sí relaciones necesarias, tiendo por mi parte a creer que en el momento intelectual y social en el que estamos, posterior al de la sociología clásica y al de la representación de "la sociedad" que estaba asociada a ella, sus relaciones son aleatorias.

2. 1. La integración

Esta lógica de la acción es la de la sociología clásica; corresponde a lo que Touraine llama "nivel de la organización", es decir, a los mecanismos de integración en funcionamiento en toda sociedad sin ser sin embargo identificables a "la sociedad" en su conjunto.

a) La identidad integradora

En este registro de acción, la identidad del actor se define como la faz subjetiva de la integración del sistema. La identidad no es sino esa manera a través de la que el actor interioriza los valores institucionalizados por medio de los roles. El individuo se define y se "presenta" a los demás a través de su pertenencia, de su posición, de lo que vive como "un ser", a menudo como una herencia. En ese registro de la acción, la personalidad está muy cercana al personaje social. El individuo ha hecho tan suyas, en el curso de la socialización primaria, infantil y profunda, las expectativas del prójimo, que, en lo que a la lengua y la nación, el sexo, la religión, la clase social... se refiere, transforma incluso esa identidad en una especie de naturaleza; esos elementos le vienen dados desde su nacimiento y, más que llevar con él, están en él. En este nivel de la acción, la noción de "personalidad de base" puede tener algún sentido en la medida que el individuo ha interiorizado los códigos sociales elementales, cuya destrucción o cuestionamiento es vivida, por cierto, como una amenaza profunda, que atañe al núcleo estable de su ser. Desde ese punto de vista, la identidad se vive como una *ascription*, una atribución social gracias a la que el actor está constituido como ser social.

En sus formas más profundas, esta identidad se vive como una historia, como una base más allá de la que no habrá más que barbarie o muerte. Ninguno de nosotros, por "moderno" que sea, se escapa de esta forma de identificación mediada por una filiación, un nombre, el fantasma de una tradición familiar, la adhesión a algunos valores enterrados tan profundamente que son una "segunda naturaleza". A menudo, la identidad integradora se queda en los márgenes de la conciencia. El Yo del individuo no es más que la representación de un papel y de una posición incorporada, encarnada en un cuerpo, en una lengua, en una relación tan íntima consigo mismo que solamente la introspección, en la medida que sea posible, o, dicen, el trabajo analítico, puede hacer que emerja a la conciencia.

b) Ellos/Nosotros

Como observa Mead, no hay Yo sin Nosotros[182]. En consecuencia, los distintos grupos y comunidades construyen ritos que fijan el Yo en los Nosotros que lo estructuran. En particular pensemos en los ritos de paso, ésos que dotan al individuo de un estatus, que es también una nueva personalidad, un renacimiento. En *La muerte de los Sara*, Jaulin describe uno de esos ritos en cuyo curso los niños, convirtiéndose en adultos, pierden hasta su nombre, fingen olvidar su lengua para renacer para la sociedad provistos de una nueva identidad[183]. Los ritos de esta naturaleza, tan "claros", han desaparecido, por supuesto, de las sociedades modernas, pero se encontrarán sin dificultades

181. A. Touraine, *Production de la société, op. cit.; La Voix et le Regard,* Paris, Éd. du Seuil, 1978.

182. G. H. Mead, *L'Esprit, le Soi et la Société* (1934), Paris, PUF, 1963.

183. R. Jaulin, *La Mort Sara,* Paris, Plon, 1971.

algunos sustitutos, bastante dulcificados, que van desde las desviaciones toleradas reservadas para la adolescencia hasta las novatadas, pasando por las "comidas de familia"... Aunque realmente no se trata de ritos que marquen pasos, estas ocasiones y ceremonias reactivan sin embargo las identidades integradoras. Las rupturas biográficas, por ejemplo las de la adolescencia o de la inmigración, ponen de actualidad la crisis de las filiaciones, origen de traumas tan violentos que los individuos no pueden nacer a la nueva sociedad si han perdido sus vínculos con esas raíces.

Tomada de Hoggart, la oposición entre Ellos y Nosotros designa la naturaleza de las relaciones sociales asociadas a la identidad integradora[184]. La forma elemental de esta relación opone el intragrupo [*in-group*], que no existe más que en la afirmación constante de su diferencia y de su distancia, al extragrupo [*out-group*]. La identidad integradora no se mantiene sino es en esa relación; la "necesita" al mismo tiempo que esta relación la engendra. El otro se define por su diferencia y su extrañeza. Podríamos referirnos a cientos de observaciones y análisis para ilustrar estos fenómenos: la división de sexos sólo existe en su oposición; las naciones no tienen más realidad que la de sus diferencias y sus estereotipos; los roles de una organización solamente se mantienen por los marcadores simbólicos de las distancias entre ellos... Las comunidades, incluso cuando coexisten pacíficamente, sólo se mantienen por medio de la reciprocidad de las miradas. Los grupos de jóvenes deben su estabilidad únicamente a la construcción de una oposición más o menos caliente contra otros grupos: las bandas exigen una "guerra", aunque sea fría.

No es necesario que las relaciones entre Ellos y Nosotros sean explícitamente hostiles para inscribirse en una lógica de integración; basta que se desarrolle en el reconocimiento de una diferencia que mantiene y refuerza la identidad integradora. Sin embargo, muy a menudo el conflicto refuerza el sentimiento de pertenencia de los individuos y, consecuentemente, su integración, su identidad. El líder expresivo asegura la integración del grupo alrededor de sentimientos comunes, de su capacidad de reducir las tensiones internas y de mantener la frontera con los demás. Las relaciones sociales pueden percibirse desde ese punto de vista, como hace por ejemplo, Halbwachs, considerando que las clases sociales se definen por relaciones de distancia dentro de las cuales las actividades más valoradas son las que marcan la distancia y sueldan el sentimiento de pertenencia de los individuos[185]. Para identificarse y mantenerse, los modos de vida exigen la construcción de diferencias y jerarquías, de una escala del buen y del mal gusto, y de agrupaciones que establezcan esas jerarquías y suelden entre sí a los individuos.

184. R. Hoggart, *La Culture du pauvre* (1957), Paris, Ed. de Minuit, 1970.

185. M. Halbwachs, *La Classe Ouvrière et les Niveaux de vie*, *op. cit.*

En la lógica de la integración, los niveles son siempre barreras. Más alejados del centro de la vida social, más "orientados hacia lo material", los grupos dominados son también los más comunitarios, dice Halbwachs, prolongando en ese aspecto el pensamiento de Durkheim.

Algunos ritos pueden ser interpretados en esos términos, en particular los ritos de purificación, en los que los grupos expulsan lo que en ellos es "impuro", creando al enemigo que asegura la integración[186]. No es indispensable que todos los grupos tengan adversarios reales para estar en situación de "inventarlos". Es ésa la función del chivo expiatorio y, más extensamente, del castigo. Como indica Durkheim, creando una diferencia radical, el castigo al culpable provoca el reforzamiento de la conciencia colectiva herida por el crimen[187]. Así pues, lo que explica la condena, más que el propio delito, es la necesidad de asegurar la integración del grupo y, en consecuencia, la identidad de cada cual.

c) Los valores

En la lógica de la integración, la cultura se define en términos de valores. Esta concepción no depende solamente de una perspectiva sociológica concreta, de la que la teoría durkheimiana de la religión puede aparecer como la forma más acabada, sino también del punto de vista adoptado por los actores cuando se sitúan en la lógica de la integración. En esta orientación, los individuos representan la sociedad como un edificio cuya clave de bóveda son los valores compartidos. Cuando están amenazados, la identidad de los individuos se ve directamente comprometida. Las "heridas" infligidas a los valores son de hecho heridas que se infligen a la identidad de cada cual. La cultura es, a la vez, el sostén de la identidad y una moral, en el sentido más trivial, incluso conservador, del término.

En realidad, la lógica de la integración es bastante limitada, pues en esta perspectiva los objetos culturales no aparecen ni como un ideal, por definición siempre más o menos "fuera del mundo" y criticable, ni como un recurso ideológico, un capital que se moviliza en relaciones de competencia. Sin duda, la cultura es todo eso a la vez, y sabemos que esta pluralidad de significados ha provocado no pocas discusiones. Por ejemplo, la religión puede considerarse como un conjunto de valores instituidos, es decir, una representación sagrada de la sociedad, como una definición ética del sujeto, o incluso como un recurso ideológico que enmascara la reali-

186. R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

187. E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*

dad de la actividad y de las relaciones sociales[188]. Ninguna de estas lecturas invalida a las otras dos, pero tampoco ninguna las abarca todas. Puede decirse esto sin adoptar una posición sincrética, que afirme llanamente que "todo está en todo", pues la definición de religión depende, en la práctica y en la experiencia social, de la lógica de la acción movilizada por los actores en el mismo momento de su acción. Resulta extremadamente trivial observar que el mismo "valor" puede ser utilizado en el interior profundo de los intercambios sociales siguiendo lógicas y racionalidades diferentes. Podrían elegirse muchos otros ejemplos.

Volvamos por un momento a la escuela. El valor de la igualdad puede aparecer en ella como uno de los pilares de la identidad de los profesores "republicanos"; dibuja una frontera entre Ellos y Nosotros, y es festejado y ritualizado. Pero ese mismo valor puede construirse también por parte de los actores como el punto nodal de una crítica a la escuela. Puede, por último, ser movilizado como un recurso o como una astucia asociada a las estrategias de los que creen que se benefician de esta igualdad porque sacan partido de ella. El significado de este "valor" objetivado en formas retóricas relativamente estables depende solamente de la lógica de la acción en la que se encuentra inscrito. En la lógica de la integración, el actor interpreta la cultura como un conjunto de valores que aseguran al mismo tiempo el orden y su identidad. A causa de esto los valores, concebidos de ese modo, remiten directamente a la autoridad, es decir, al "poder" [*puissance*] asociado a una posición social que encarna la capacidad de mantener la integración del conjunto.

d) Las conductas de crisis

Cada lógica de la acción tiene una cara "patológica", una cara por medio de la que se presenta con más claridad a ojos del observador, donde rompe con la evidencia de las cosas. La lógica de la integración se hace evidente de modo particularmente intenso en la sociología de las conductas de crisis.

En conjunto, la sociología clásica ha desarrollado ampliamente esta perspectiva con las cuestiones de la anomia y la desorganización social[189]. Las conductas sociales "patológicas" se interpretan como indicadores de un defecto de socialización, que remite a su vez a un defecto de integración del sistema. Por ejemplo, los estudios sobre la delincuencia juvenil desarrollados por los sociólogos de la Escuela de Chicago explican que esta desviación procede de una crisis de la socialización, por lo general vinculada a trayectorias migratorias que desorganizan la experiencia de los individuos, que quiebran las antiguas socializaciones sin ser, sin embargo, capaces de brindarles otras nuevas. Pero la lógica de la integración no sólo explica la "patología"; explica también la reacción de los actores: las bandas son un intento de recrear vínculos solidarios, pertenencias sólidas, aportan a los miembros seguridad emocional y orgullo, mantienen relaciones hostiles con otras bandas para soldar a los individuos entre sí[190].

Hemos tratado ya (véase capítulo 1) el paradigma de la crisis en la sociología de la acción colectiva, según el cual los actores se movilizan cuando su identidad se ve amenazada por la desorganización y el cambio social. La teoría de la disonancia cognitiva puede evidenciar los mecanismos profundos de este tipo de acción. Con el fin de mantenerse, la identidad integradora se esfuerza en percibir el mundo de acuerdo con el principio de defensa de esta identidad; así, convoca inmediatamente a los "valores", a la representación de los propios principios de la integración, a esos que parecen ser los más estables y menos negociables. A costa de un trabajo singular de transformaciones y de negaciones, los actores consiguen mantener su identidad en el contexto de un entorno cambiante[191].

La lógica de la integración rige la sociología clásica, y aún estando nuestros ejemplos tomados de sus modelos, es necesario insistir en el hecho de que esta lógica es una racionalidad apuntada por el actor. Es un punto de vista que éste adopta acerca de la sociedad, acerca de los otros y acerca de sí mismo. Se trata de una actividad subjetiva constituida por esta economía de la integración en la que los individuos buscan el mantenimiento o el cambio del mundo con el fin de mantener la continuidad de su identidad. Es cierto que la sociología espontánea de los individuos a menudo está muy cerca de la sociología erudita. La explicación de las conductas en términos de crisis y de defensa de la identidad participa del lenguaje común de la experiencia social, que surge cuando las identificaciones integradoras están amenazadas. Los temas de la crisis, de la caída, de la muerte de los valores, de la defensa de la identidad, de la anomia, inundan las editoriales, las conversaciones de café o de salón, incluso aún más que los tratados de sociología.

188. *Cf.* P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *art. cit.*

189. Acerca de la desorganización social, *cf.* W. Thomas y F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (1918), Nueva York, Dover, 1958.

190. C. R. Shaw y M. D. Mac Kay, *Juvenile Delinquency in Urban Area*, Chicago, University of Chicago Press, 1940; F. Thrasher, *The Gang* (1927), Chicago University Press, 1963. Para una reciente recuperación de este tipo de análisis: M. S. Jankowski, *Islands in The Street*, Berkeley, University of California Press, 1991.

191. L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston, Row, Peterson and Co., 1957.

2. 2. La estrategia

En la lógica de la estrategia, la identidad del actor, las relaciones sociales y sus retos, se definen de una manera muy distinta, tanto en las sociologías que adoptan este punto de vista como principio central de análisis como en los actores cuando se sitúan en esta perspectiva.

a) La identidad recurso

La identidad social, aquella que puede percibirse desde el punto de vista de la integración, desde que la sociedad no se muestra ya como un sistema integrado sino como un campo competitivo del cual el mercado es la figura "pura", puede por parte de los actores construirse también como un recurso. No obstante, esta lógica no solamente implica al terreno de los intercambios económicos, sino al conjunto de las relaciones sociales.

El actor define su identidad en términos de estatus, en el sentido que Weber da a ese concepto y que será retomado después por las teorías de la estratificación. El estatus se refiere a la posición *relativa* de un individuo, es decir, a la "posibilidad" que tiene de influir a los demás gracias a los recursos asociados a esa posición. Durante mucho tiempo este componente de la identidad se identificó con la propia modernidad en la cuestión del *achievement*, de la adquisición de un estatus con arreglo a las reglas de competencia establecidas en las organizaciones, las burocracias, la escuela, o en los mercados económico y político. Pero es preciso extender la definición de esta forma de identidad social, pues en realidad, en su "contenido", no se distingue de la identidad integradora; es la puesta en práctica de ésta, la herencia y el "ser", desde el punto de vista de los recursos en una relación de competencia. En esta perspectiva, el Yo social funciona como un medio. Tal como, muy acertadamente, dice Bourdieu, el *habitus* no solo es un "ser", es también un recurso estratégico: un "capital". Pero mientras Bourdieu piensa que esas dos dimensiones, estrategia e integración, están absolutamente mezcladas, y que la estrategia es en sí misma una identidad integradora, nosotros creemos, al contrario, que estos dos modos de definición de sí son distintos y toman un sentido diferente según la lógica de la acción en la que se sitúen.

El paso de una lógica de la identidad a la otra puede ilustrarse con la relación de los jóvenes inmigrantes con su "etnicidad". Por un lado, la identidad étnica aparece como una definición de sí, como un ser profundo, como fidelidad a una filiación. Cambiar de nacionalidad es traicionar a la familia y a menudo a uno mismo[192]. En ocasiones el propio proceso migratorio amenaza esta identidad, la debilita y la descompone, la estigmatiza. Pero al mismo tiempo que los jóvenes "son" esta identidad, la reconstruyen, la objetivan en una cultura y en afirmaciones explícitas, transforman esta etnia en "etnicidad" y la utilizan como una fuente de acción colectiva, no sólo como un medio para identificarse, sino también como un útil para acceder al mercado político local. Nombrándose, también se afirman en un espacio de competencia y negociación[193]. No pudiendo ya acceder a la vida política desde el trabajo y el sindicalismo, acceden a ella por medio de la cultura y la etnicidad. Estas dos lógicas de la identidad no están desligadas; pero sin embargo no pueden ser confundidas, pues cuanto más fuerte es la primera, menos puede ser instrumentalizada políticamente; no se convierte en una etnicidad política más que en jóvenes ya fuertemente alejados de las raíces y las tradiciones, capaces de distanciarlas para hacer de ellas un recurso. De manera general, los movimientos por la identidad, los que hacen de la identidad un reto y un recurso, no nacen allí donde la identidad es obvia; la mutación se desarrolla entre los actores que se alejan de la identidad y no están totalmente sumergidos en ella.

Mientras los "motivos" de la acción integradora apuntan al reforzamiento, la confirmación y el reconocimiento de la pertenencia, los de la acción estratégica son materia de una racionalidad limitada, que apunta a fines "competitivos". En ambos casos, la "psicología abstracta" de los actores no es la misma. La estrategia implica una racionalidad instrumental, un utilitarismo de la propia acción que pretende consagrar los medios a las finalidades buscadas dentro de las oportunidades abiertas por la situación. Esto no significa que el individuo "en sí" pueda considerarse como un átomo utilitarista que mida los costos y los beneficios esperados, sino que adopta esa posición interpretando la situación bajo esa perspectiva, explicándola desde ese punto de vista. La postura que adopta el actor no es la exposición desnuda de la realidad antropológica disimulada detrás de la moralidad ordinaria, sino una de las lógicas posibles de la acción[194]. Por muy "interesada" que sea, esta lógica de la acción no se puede reducir únicamente al terreno económico; no corresponde entonces a un nivel o a un campo de prácticas sociales. Participa también de interacciones puramente sociales. Pensemos en las estrategias de las minorías activas que ha anali-

192. A. Sayad, "Inmigration et naturalisation", en C. Wihtol deWenden (ed.), *La Citoyenneté*, París, Édilig, 1988.

193. Acerca de este punto, *cf.* F. Dubet, *La Galère*, *op. cit.*; D. Lapeyronnie, "Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine", *Revue française de sociologie*, XXVIII, 2, 1987, pp. 287-318.

194. Podemos pensar que hoy esta perspectiva es compartida por muchas sociologías; *cf.* A. Caillé, "La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante?", *Sociologie du travail*, 3, 1981, pp. 257-274.

zado Moscovici o, de manera aún más general, en numerosas interacciones descritas por Goffman, en las que el otro aparece como un recurso y un medio utilizados con finalidades de utilidad "narcisista"[195].

En esta perspectiva, la integración del sistema es sustituida por la regulación, por la necesidad de mantener las reglas del juego para que el juego siga siendo posible. La civilidad y la pertenencia al grupo tampoco son una norma, sino una forma del interés bien entendido, una condición necesaria para la prosecución de los objetivos. Goffman, por ejemplo, muestra que es importante asegurarse vías de escape, posibilidades de rechazar el juego, o de perderlo con dignidad para mantener el *self*. Esta civilidad es indicativa de un aprendizaje específico, el del juego infantil, que es considerado como un *game* en el que el logro exige sorprender al otro, anticiparse, y no imitar los roles de los adultos. Sin embargo, este tipo de juego supone que la integración social de los roles esté ya hecha[196]. Dicho de otro modo, la acción estratégica más claramente realizada no sería posible sin el apoyo de una mínima integración. De igual manera que en una conversación los interlocutores establecen constantemente las condiciones del intercambio para permitir que continúe, los jugadores están impulsados a asegurarse el mantenimiento de las reglas que hacen posible el juego, asegurando de ese modo una mínima integración[197]. Sin una lógica simultánea de integración, la competencia se convertiría en guerra.

b) La competencia

En la lógica de la estrategia, las relaciones sociales se definen en términos de competencia, de rivalidad más o menos caliente entre intereses individuales o colectivos. El lenguaje de los actores es el de la estrategia, del deporte, del juego, de las jugadas, de los adversarios y los aliados, a menudo incluso el de los socios enfrentados... La sociedad es percibida como un sistema de intercambios competitivos en la carrera para obtener bienes escasos: dinero, poder, prestigio, influencia, reconocimiento... No es la guerra de todos contra todos, el juego está regulado, raramente es de suma cero. Los sociólogos también usan más fácilmente el lenguaje del juego o del mercado que el de la guerra para describir esas relaciones con los demás. Pensemos sobre todo en la sociología de la acción organizada propuesta por Crozier y Friedberg[198]. No es ni la guerra —la competencia no reclama la destrucción del adversario— ni la paz atribuida a las comunidades, ya que el otro es un rival o un aliado potencial.

En muchas situaciones, los individuos se enfrentan a dos maneras de definir sus relaciones con los demás. Tomemos el caso de una clase infantil. De un lado, los alumnos describen una comunidad que asienta su identidad, un Nosotros opuesto al de otras clases y a los adultos. Esta lógica de la integración construye representaciones y prácticas: chivos expiatorios, presiones a los "traidores" que "colaboran" con los profesores, ayuda mutua, rivalidad integradora de chicos y chicas, jaleos unánimes, cadena de dones y deudas... De otro lado, los mismos niños describen fácilmente la clase como un grupo en competencia permanente, un grupo roto por las jerarquías y las clasificaciones y en el que cada uno persigue intereses "egoístas". Siendo a menudo sorda, la competición da lugar a mil estrategias, en las que los otros se perciben como rivales o como medios: hay que situarse cerca de los mejores alumnos, conseguir copiar, hacerse notar por parte del profesor sin traicionar la solidaridad del grupo... La clase no es una comunidad; es un universo de alianzas y de conflictos. Los alumnos que aportan esta descripción espontánea de las relaciones sociales en la clase sueñan con una "buena clase", es decir, una clase que asociaría sin tensiones las virtudes de la integración comunitaria con las de una competición abierta que dé acceso a cada uno a todos los recursos. Pero si la clase oscila a un lado o al otro, ya no será una buena clase; se convierte en una comunidad delictiva aplastada por sus propios mecanismos de integración, o si no en un campo de batalla en el que triunfan los "bufones", los adulones, los vanidosos... Los alumnos describen la clase como una comunidad y como una jerarquía competencial. Y las categorías con las que se describen estos dos órdenes no son nunca confundidas por los actores, que de ese modo convierten el testimonio de su experiencia en la descripción y la definición de un problema.

En la lógica de la competencia, el dinero, el mercado y la economía permiten construir una especie de metáfora general de las relaciones sociales. Se habla entonces de "mercado" conyugal, de "mercado" escolar, de "mercado" político, sin que haya que establecer una correspondencia exacta con los bienes económicos; la "lógica" del mercado se basta a sí misma[199]. Esta metáfora va mucho más allá de lo estrictamente económico; evidencia la muy

195. E. Goffman, *Les Rites d'interaction*, *op. cit.*; S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979.

196. G. H. Mead, *L'Esprit, le Soi et la Société*, *op. cit.*

197. Acerca de la articulación de esta doble perspectiva durkheimiana y estratégica, *cf.* J.-D. Reynaud, *Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989.

198. M. Crozier y E. Friedberg, *L'Acteur et le Système*, *op. cit.*

199. A este respecto puede recordarse el análisis de los procesos políticos realizado en términos de mercado político: A. Downs, *An Economic Theory of democracy*, Nueva York, Harper and Row, 1957.

particular naturaleza de las relaciones sociales, que siguen siendo sin embargo relaciones sociales. Durante mucho tiempo se consideró que el mercado destruía la solidaridad social. Recordemos la oposición construida por Mauss entre el mercado y el don y su apelación a reintroducir el don en el mercado por medio de una economía social[200]. El dinero destruye lo social, pues separa los objetos y los bienes de las personas que los poseen, impone sobre la cohesión social la lógica del interés. El valor se disocia del sujeto social y se autonomiza, es adorado por sí mismo; el dinero quiebra la reciprocidad, que depende de la obligación: permite pagar las deudas, mientras que el don se inscribe en un círculo de deudas y de créditos inagotable. En el lado opuesto, Simmel asocia el dinero a la formación de una autonomía individual que está separada de la dependencia generalizada, limitada al estrecho círculo de los dones y de los valores personales[201]. Equivalente general, el dinero permite la competencia entre los deseos y los sacrificios permitidos para obtenerlos. Al mismo tiempo, establece cierta igualdad porque borra la deuda; permite la deliberación interna, permite la unidad de los intercambios a pesar de la diversidad de los deseos, pudiendo todos los valores subjetivos competir con un criterio compartido. Evidentemente, el dinero es el enemigo de la integración comunitaria. La comunidad se venga: el dinero es "la patria de los sin patria", cosmopolita, sucio… Y el antisemitismo moderno depende mucho más del odio al individualismo racional y "abstracto" que de la hostilidad a la "diferencia" religiosa.

La especificidad de la lógica estratégica no se revela nunca tanto como en la tensión que la opone a la de la integración. Mientras, sin embargo, vivimos en los dos mundos, alternando el don y el mercado, la camaradería y el "egoísmo", redefiniendo cada vez la naturaleza de nuestras relaciones con los demás.

c) El "poder"

Subjetivamente, cada actor situado en la lógica estratégica define los objetivos que persigue, los bienes que pretende, que le colocan en competencia con los otros. La naturaleza de esos objetivos sigue estando definida por los individuos y los grupos como lo que les interesa, lo que les es "útil". La definición de esos bienes puede sin duda variar de manera casi infinita, en función de los campos en los que se desarrolla la acción. Y la literatura nos enseña que, al lado de los grandes retos, que son el dinero, el poder y el reconocimiento, existen muchos otros, como son la conquista amorosa, que exige tanta habilidad estratégica como la competición política; a poco que se admita que no

200. M. Mauss, "Essai sur le don", *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1950.

201. G. Simmel, *La Philosophie de l'argent* (1900), París, PUF, 1987.

se desea más que los retos que desean los otros, las preferencias se derivan de la propia competencia… ¿Hay algún equivalente universal entre todas estas relaciones competitivas? Se podría pensar de manera verosímil que se trata del poder o, por retomar el vocabulario de Weber, del "poder" [*puissance*], de la capacidad de influir en el prójimo. Pero las discusiones relativas a la naturaleza de ese reto universal apenas tienen interés. Es más importante observar que en esta perspectiva los retos culturales, que podrían aparecer como valores, son percibidos como recursos o, en un vocabulario más trivial, como ideologías, como ideas más útiles que verdaderas. Bajo la influencia de la utilidad, los "valores" se vuelven tanto preferencias como ideologías. Las primeras realmente no explican las conductas, pues una vez que las elecciones se afirman, las acciones se desarrollan de acuerdo al principio del *optimum* económico. Para las segundas, el discurso de los valores es una "derivación" que busca disimular y encubrir la realidad más profunda de las pasiones y de los intereses auténticos pero inconfesables[202].

Si se admite que el sentido real de la acción tiene lugar dentro de la racionalidad limitada de los actores, los valores no son una finalidad, sino un medio de la acción: un recurso. De igual modo, más que las tensiones vividas por los actores, son las oportunidades que se ofrecen para la consecución de las utilidades las que explican la movilización. La teoría de la movilización de recursos ha formalizado este tipo de análisis[203]. Los movimientos sociales no son ni irracionales ni espontáneos, como postula el modelo de la crisis heredado de la vieja psicología de las masas. El compromiso con la acción colectiva es racional; no rompe con las conductas políticas institucionales y no aspira, en el fondo, más que a la entrada al sistema político o al establecimiento de una presión suficiente sobre los que deciden. El conflicto social no opone frontalmente a los grupos, los pone a competir en el acceso a los recursos políticos. El área de influencia de la movilización de recursos parte de la paradoja de la acción colectiva que desarrolla Olson, referida a la extrema dificultad de sumar intereses individuales en un movimiento social[204]. La paradoja no puede ser superada sin que la pregunta que le corresponde sea invalidada, sin hacer evidentes

202. Se trata aquí de la concepción paretiana de los valores, concepción sin embargo compleja, pues, si las derivaciones disimulan los afectos, también los expresan; *cf.* A. Bouvier, "Modèles parétiens et théories des idéologies. Sociologie des représentations", *L'Année sociologique*, 42, 1992, pp. 345-368.

203. *Cf.* en francés F. Chazel, "Mouvements sociaux", en R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992; D. Lapeyronnie, "Mouvements sociaux et action politique", *Revue française de sociologie*, XXIX, 1988, pp. 593-619; P. Mann, *L'action collective*, París, A. Colin, 1991.

204. M. Olson, *Logique de l'action collective* (1965), París, PUF, 1978.

las incitaciones selectivas ofrecidas por los "profesionales", por los promotores de la movilización, que también sacan partido de los beneficios simbólicos y materiales de la acción colectiva. El movimiento debe ser capaz de movilizar ayudas exteriores, de conectar a sus miembros, de encontrar aliados... Se comporta como un "empresario". Lo que explica la movilización, no es tanto el descontento, la frustración relativa de los individuos, sino la posibilidad de hacerse con las oportunidades ofrecidas, sobre todo por parte del sistema político. La existencia de vínculos comunitarios y de cortes superpuestos es también un factor de movilización, a poco que los dirigentes de los movimientos sepan aprovecharlos. El éxito de un movimiento depende de la estructura de oportunidades que se le ofrecen, de su capacidad de movilizar recursos o, más concretamente, de utilizar los vínculos comunitarios, las ideologías, en ocasiones a los propios adversarios, como recursos. La metáfora general no es tanto la de la competición económica sino la del juego político.

d) Los bloqueos en contra de la apertura

La sociología de la acción estratégica, ésa que Habermas designa como "acción orientada al éxito"[205], parece *a priori* estar mucho más débilmente articulada con una postura normativa que la de la integración social. Dentro de la tradición sociológica, la acción estratégica ha aparecido a menudo como la amenaza principal y como la figura propia de la alienación moderna: anomia, egoísmo, guerra de todos contra todos... De manera aún más tosca, se la identificó como la ideología del capitalismo. Pero esta actitud de acusación, tan común, así como la voluntad de desmitificar las ilusiones moralizantes, a partir del núcleo duro de la acción estratégica, no impiden sin embargo una posición crítica, sobre todo desde el momento en que esta teoría está de acuerdo con esa visión liberal de la sociedad que denuncia las tradiciones, los bloqueos, los corporativismos, las intervenciones reglamentadoras que obstaculizan la formación de los estados de equilibrio armoniosos de una "sociedad abierta", en la que cada cual dispondría de algún poder. Desde el liberalismo clásico a los "libertarios", pasando por Von Hayek, la concepción de la acción como búsqueda de la utilidad y de la sociedad como espacio de competencia, no está, tampoco ella, libre de una antropología normativa y de una representación de la democracia. Dicho de otro modo, incluso si esta posición lleva a la crítica del "holismo" de la sociología de la integración y de sus

205. J. Habermas, *Morale et Communication: conscience et activité communicationnelle*, París, Éd. du Cerf, 1986.

versiones críticas, las que identifican la integración con la dominación, también ella descansa sobre un soporte crítico.

2.3. La subjetivación

La integración y la estrategia comparecen como lógicas "positivas" de la acción, como "realidades". Realidades tanto más sólidas que fundan lo esencial de la crítica de las ilusiones asociadas a la idea de sujeto, sea reduciendo el Yo a pura producción social, sea haciendo de la acción racional con arreglo a fines la única "realidad" de la acción. Resulta mucho más difícil definir una lógica social del sujeto si se tiene en cuenta que la sociología se construyó principalmente contra la misma idea de sujeto, se trate del sujeto histórico del historicismo o del sujeto individual de la Razón. No regresemos sobre esas críticas, que en buena medida aceptamos.

La mayor parte de ellas apuntan a un sujeto "orgulloso", clarividente y soberano, y sobre todo, no social, anterior a la sociedad. Ahora bien, no es así, de manera positiva, como se manifiesta una lógica del sujeto. Ésta no aparece más que de manera *indirecta* en la actividad crítica, la que implica que el actor, cuando adopta un punto de vista distinto al de la integración o al de la estrategia, no puede reducirse ni a sus roles ni a sus intereses. Aunque muy a menudo negada, es una postura que eligen los sociólogos de manera casi espontánea, aunque sea para criticar esa ilusión según la que los actores serían también sujetos. Ahí reside la paradoja de la denuncia, que sólo puede desenmascarar las ideologías del sujeto atribuyéndose para sí la posición y el privilegio de un sujeto consciente gracias al conocimiento de las "leyes" de la sociedad o por la originalidad de una trayectoria personal.

Sea cognitiva o sea normativa, la actividad crítica implica que existe una lógica cultural gracias a la cual el actor se distingue de las otras lógicas. Pero apenas haya adoptado esta posición, dejará de experimentarla de manera positiva y completa para vivirla como una tensión con las otras lógicas de la acción. La ética de la convicción, más allá de la figura heroica del profeta, se define sobre todo en su tensión con la racionalidad instrumental, o con la moral comunitaria. Probablemente por esta razón el sujeto no tiene verdaderamente "realidad encarnada" alguna fuera de sus representaciones en el arte como "subjetividad pura", aunque, ahí también, la definición del sujeto sea social y cultural.

a) El compromiso

A falta de algo mejor, podríamos definir la identidad de un sujeto como un compromiso, un compromiso con los modelos culturales que construyen la

representación de ese sujeto. Touraine, en ese sentido, habla de la representación de la creatividad humana sobre la que se apoya el individuo que quiere construir y juzgar su propia vida: la del hombre de fe, la del sujeto autónomo propio de la Razón, la del trabajador, la del individuo auténtico[206]... A partir del momento que es socialmente "eficaz" al introducir una distancia entre él mismo y la sociedad, poco importa que ese sujeto sea un mito o una ilusión. Retomando el vocabulario de Dumont, el sujeto está siempre parcialmente "fuera del mundo"; más concretamente, su identidad está formada por su tensión con el mundo, es decir, con la acción integradora y con la estrategia.

Este compromiso con una representación cultural del sujeto se vive como algo inacabado, como una "pasión imposible" y deseada que le permite percibirse como el autor de la propia vida, aunque eso sea a través del sufrimiento generado por la imposibilidad de realizar plenamente ese proyecto. La identidad subjetiva se hace ver y se experimenta de manera indirecta en una "teología negativa", como falta o como dificultad de realizar la representación cultural del sujeto. Mientras que el actor de la integración es un individuo moral, que identifica el bien con el interés colectivo y con la utilidad de cada cual, el sujeto es un actor ético, porque no acepta esta identificación, porque sabe que el culpable es una víctima, que el chivo expiatorio es inocente, que la razón instrumental no es la Razón... Como escribe Touraine: "El sujeto es siempre un mal sujeto"[207].

La parte subjetiva de la identidad es percibida tanto en la desafección como en el compromiso, pues la identificación con la definición cultural de un sujeto prohíbe la adhesión total al Yo, al Nosotros y a los intereses. Provoca una distancia sobre sí mismo que impide al individuo ser totalmente su rol o su posición, ser su personaje social. Aquí, la lectura de Mead, en particular la propuesta por Habermas, es de gran ayuda[208]. El Yo se presenta como el control interno de las expectativas de rol dirigidas al individuo; es el producto del Superyó por medio de la interiorización de las exigencias normativas adquiridas en particular durante la infancia y en la adhesión. El Mí es la mirada subjetiva dirigida al Yo, una puesta a distancia; la identidad se sitúa en esa relación del Yo al Mí, que Habermas sugiere que sólo se reconcilian en la obra de arte. Pero esta distancia está socialmente construida, pues el Mí se constituye en referencia a una norma más "universal" que la del rol social, a un "otro generalizado", que no es la suma de los roles sociales sino la

206. A. Touraine, *Production de la société*, *op. cit.*; *Critique de la modernité*, *op. cit.*

207. *Critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 319.

208. G. H. Mead, *L'Esprit, le Soi et la société*, *op. cit.*; J. Habermas, "Le changement de paradigme chez Mead et chez Durkheim: de l'activité finalisée à l'agir communicationnel", *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*, t. 2.

representación, no social, de una fraternidad, de la que Habermas piensa que está contenida en una ética de la comunicación. Aunque sólo sea para gestionar sus roles, el individuo no puede hacer suyo ninguno de ellos. A causa de esto la cuestión de "la humanidad" tiene un lugar principal. Pienso en esas imágenes de la orquesta de Sarajevo repitiendo el segundo movimiento de la *Séptima sinfonía* de Beethoven en la guerra, sin público, con frío, sin luz... Croatas, musulmanes y serbios se definían solamente como seres humanos que defendían lo que podía quedar de emoción y de subjetividad personales, de fraternidad humana. Sin una lógica del sujeto, por insignificante que sea, ninguno de esos músicos hubiese tenido fuerzas para tocar[209].

Con la excepción del santo o del héroe, que son más símbolos culturales que personajes, nadie vive como un sujeto, pero, al mismo tiempo, ningún actor se reduce a ser solamente su Yo o sus intereses, aunque nada más sea por la actividad crítica que exige la referencia cultural a la idea de sujeto. Es ésa además una de las aporías de la sociología crítica, que por lo menos exige que su autor se conciba como un sujeto de verdad posible con el fin de no invalidar su propio discurso encerrándolo en una espiral nihilista de la que sólo escapará gracias a su autoridad[210].

b) Los obstáculos

Desde el punto de vista del sujeto, las relaciones sociales se perciben en términos de obstáculos para el reconocimiento y para la expresión de esta subjetivación. Aquí el conflicto social no se reduce a la defensa de las identidades o a la competencia entre "poderes" [*puissances*]; tiene el reto de controlar lo que Touraine llama "la historicidad", la capacidad de los actores dirigentes de identificarse con la creatividad social. La imagen más simple de ello la aportan los movimientos sociales, que se enfrentan a la dominación en nombre de la definición histórica del sujeto: el Progreso, la Fe, el Individuo... La lucha social se desarrolla dentro de las categorías culturales del sujeto: en nombre de la fe y contra la Iglesia instituida en las sociedades religiosas, en nombre de la Razón y contra la tradición en el mundo burgués, en nombre del trabajo creador y contra su explotación, en la sociedad industrial. La conciencia de clase obrera encarna perfectamente esta lógica de la acción cuando no se reduce a los sentimientos de pertenencia comunitaria o a los simples intereses de los asalariados, cuando es percibida como la lucha del trabajo, identificado

209. *Envoyé spécial*, Antenne 2, 23 de diciembre de 1993.

210. Por lo demás, tengamos en cuenta que los más brillantes de esos pensadores han sido o son aún objeto de una "adoración" que resulta ser una extraña y arcaica forma del sujeto "héroe".

a una creatividad desposeída de su sentido por la dominación de clase. La conciencia de clase afirma la autonomía y la centralidad del trabajo contra los intereses "particulares" y la cultura "particular" de los dueños de la industria. El movimiento obrero apelaba a los valores más esenciales de la sociedad industrial, al de la creatividad humana en el trabajo y contra el orden social. El asalariado se afirma como sujeto definiéndose como trabajador, es decir, como el productor de riquezas y progreso. En esta operación, frecuentemente mesiánica, se forman tanto una crítica general de la sociedad como un actor colectivo, que se vive como sujeto[211]. El movimiento obrero sólo fue una figura particularmente fuerte, "consciente y organizada", un sujeto formado en las categorías historicistas de la sociedad industrial, categorías que fueron las de los dirigentes que se identificaron de manera igualmente ingenua con el Progreso, la Ciencia y la Razón.

En esta lógica de la acción, el adversario y el orden social que se combaten se designan por medio de la cuestión de la alienación. (En el universo del movimiento obrero, la explotación no era más que una modalidad particular de la alienación.) La alienación aparecía como la privación del sentido, como la desposesión de la autonomía como resultado de la dominación, que reducía a los actores a ser poco más que el soporte de roles y agentes de intereses limitados impuestos, unos y otros, por los dominantes o "del sistema". Por esta razón la cuestión de la alienación aparecía en todas las sociologías más o menos ambiciosas, constituyendo al tiempo el capítulo menos sociológico de esas teorías, el que más compromete las relaciones con los valores del investigador, el que lo compromete como sujeto[212]. Seguramente tendríamos dificultades para hacer de la alienación una categoría positiva de análisis, pero estamos obligados a constatar que la expresión en los actores de una experiencia alienada es relativamente constante: sentimiento de vivir una vida desprovista de sentido, sentimiento de no ser nunca uno mismo, impresión de "impotencia", sentimiento de no ser más que el espectador de la propia vida, temor de ser "invisible" por sentirse reducido a un cliché[213]...

Solamente esta lógica de la acción permite dar cuenta de lo que hay de "irracional" y de excesivo en los movimientos sociales: esa ilusión lírica de la entrega de sí mismo que en ocasiones llega al verdadero sacrificio, esa euforia, ese sentimiento de no existir plenamente más que en la acción. Todo

211. Acerca de la conciencia de clase obrera, *cf.* A. Touraine, M. Wieviorka y F. Dubet, *Le Mouvement ouvrier*, *op. cit.*

212. J. Israël, *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine*, Paris, Anthropos, 1972.

213. Acerca del intento de construir la noción de alienación como indicador empírico de conductas sociales, *cf.* M. Seeman, "Les conséquences de l'aliénation dans le travail", *Sociologie du travail*, 1967, pp. 113-133.

este universo emocional no es ni un recurso ni el retorno a las masas; puede aparecer como el momento fugaz durante el que el actor se vive como sujeto.

c) La cultura como definición histórica del sujeto

La cultura no solamente es el conjunto de valores y normas que sueldan una sociedad, no es tampoco un *stock* de recursos simbólicos para la acción; es también una definición del sujeto que permite la crítica social. Durante largo tiempo la representación cultural del sujeto ha dominado la sociedad y fue identificada la trascendencia religiosa, a valores universales, como la Razón, rápidamente trasformada en Ser supremo. Dicho de otro modo, el sujeto era sagrado; su legitimidad no dependía ni de la sociedad ni de la historia. La crítica social se sostenía en la declaración de principios generales; en ocasiones los filósofos guiados por la Razón pensaron "inventar" tales principios. La desaparición o el debilitamiento de estos principios "trascendentes" de la subjetividad no desencantó totalmente al mundo. Walzer mostró muy bien cómo la cultura, tal como está en la sociedad, permite una crítica social constante, como experiencia social trivial del sentido común[214]. En esa actividad crítica, el individuo es invitado a "desprenderse de sí", a transformarse en un filósofo.

De hecho, más que el contenido mismo de los valores movilizados por la crítica, lo que importa es la perspectiva elegida por los actores, que interpretan esos valores desde el punto de vista de la definición del sujeto que esos valores permiten. Después de todo, la religión puede ser a la vez el opio del pueblo y el instrumento más común de su resistencia y de su liberación. Para comprender la pluralidad de las lógicas de la acción basta con observar cómo los marginales urbanos de Santiago de Chile, los "pobladores", interpretaban el discurso religioso como el de la afirmación de su existencia y de sus derechos. El discurso de la comunidad y del orden moral puede también convertirse en el de la liberación desde el momento en que permite definir un sujeto y los obstáculos que se oponen a su formación[215].

d) La alienación y la dominación

No es útil que se insista mucho más acerca de las posturas críticas asociadas a esta lógica de la subjetivación, tanto en la teoría sociológica como en la prác-

214. M. Walzer, *Critique et Sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte, 1990.

215. *Cf.* F. Dubet, E. Tironi, *et al.*, *Pobladores. Luttes sociales et démocratie au Chili*, Paris, L'Harmattan, 1989.

tica social. En lo esencial, se trata de teorías más o menos explícitas de la alienación y de la dominación. De manera general, se concibe la alienación como la privación de la capacidad de ser sujeto. Es la separación del trabajador y de sus productos, no tanto por la explotación económica sino por la reificación de las relaciones sociales, que se manifiestan como mecanismos objetivos a los que el individuo está sometido como lo está a las leyes naturales. Es también la vía del desencantamiento, que vacía de sentido la experiencia social a través de las racionalidades instrumentales independientes, que descomponen la unidad del mundo vivido; es la pérdida de la "totalidad" en la teoría crítica de la Escuela de Francfort, desde ese punto de vista más weberiana que marxista. También podríamos abordar el proceso de objetivación por el que la cultura se hace extraña al actor, y otras muchas imágenes de la alienación.

Sin duda porque no puede ser aislada de sus fundamentos normativos, la noción de alienación no es un "verdadero" concepto sociológico. Pero no por eso desaparecen los fenómenos que designa. Muchos de ellos forman parte plenamente del campo de la sociología. Se trata, primero, de todas las conductas que derivan de lo que imprecisamente llamamos el "sufrimiento", el sentimiento de destrucción de sí, de estar privado de lengua propia, producido por la dominación social. Hay estudios clásicos que conciernen a la alienación obrera o a la experiencia totalitaria, desde *¿A dónde va el trabajo humano?*, de Friedman, hasta *Internados*, de Goffman. Estos análisis oponen las cuestiones de la integración y de la competencia a las de la dominación, y las de la integración y los intereses a las de la indignación y la revuelta[216]. El punto de vista teórico de la subjetivación construye sus propios objetos y sus propias perspectivas, a condición de no identificar el conjunto de una experiencia y del funcionamiento de una sociedad con la dominación y la alienación, lo que de hecho supondría negar el sujeto al que apela.

*
* *

Las tres lógicas de la acción que acabamos de definir pueden fácilmente remitirnos a corrientes sociológicas claramente establecidas. Entre ellas estas corrientes mantienen disputas y generan invectivas que no hemos revisado. Cada una de estas lógicas constituye una posición crítica respecto de las otras dos, ya que en general afirman poder reconstruir el conjunto social a partir de un punto central.

216. *Cf.* el hermoso libro de B. Moore, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Macmillan Press, 1978.

Pero desde el punto de vista de los actores, no existe un punto central, y en las discusiones corrientes, las disputas no se agotan. Los actores adoptan uno por uno todos los puntos de vista, y cuanto más se desvanece la idea clásica de sociedad, esa representación de la sociedad como un sistema que encierra las distintas lógicas, clausurando el conjunto como si fuese una máquina, más se implican en esta circulación. Cuanto más se aleja la idea clásica de la acción, los actores se comprometen más en experiencias y más "activos" resultan, debiendo recorrer un espacio de lógicas cada vez más alejadas, enfrentándose a identidades y a relaciones progresivamente más diversificadas. Nada les autoriza a elegir dentro de esta circulación a marcar el paso; son "todo al mismo tiempo", y las normas de justicia y de intercambio que establecen entre ellos aparecen así ante el sociólogo como "arreglos", como los resultados de las experiencias sociales.

IV. DE LA EXPERIENCIA SOCIAL AL SISTEMA

IV. De la experiencia social al sistema

Con la noción de experiencia social, que designa la combinación subjetiva realizada por los individuos entre distintos tipos de acción, existe el gran riesgo de hacer de ella una noción subjetiva, de concebirla como una "vivencia" totalmente "flotante" y sin relación con el sistema social o, por decirlo más sencillamente, de hacer de ella un objeto socialmente no "determinado". De ese peligro corresponde ahora preservarse recordando que cada una de esas lógicas de la acción que se combinan en la experiencia social se inscribe en cierta "objetividad" del sistema social. Aquí la objetividad no remite a postulado alguno acerca de la naturaleza de la "realidad" del sistema; significa simplemente que los elementos simples que componen la experiencia social no pertenecen al actor sino que le vienen dados, le preexisten o le son impuestos a través de una cultura, de relaciones sociales, de coerciones impuestas por la situación o por la dominación. Más allá de la experiencia de los actores, se plantea entonces el problema de la "inteligencia" de lo social, es decir, de las hipótesis relativas a los mecanismos de articulación de la acción con el sistema, relativas a la naturaleza de los vínculos de "causalidad" que los asocian[217].

En un sentido muy general, siempre es posible considerar que la acción es la faz subjetiva del sistema. Sin embargo, esta afirmación no implica en absoluto un regreso a la sociología clásica, pues no necesariamente postula la unidad de la acción y, consecuentemente, la idea de un principio central común en la acción y en el sistema. Tampoco supone la idea de una jerarquía funcional entre las distintas lógicas de un sistema, a la manera de Parsons. La heterogeneidad de principios de la acción remite a la del sistema y a la propia heterogeneidad de los mecanismos que "determinan" las lógicas de la acción. Por otra parte es esta pluralidad la que permite hablar de "actor" y no sólo de "agente", pues la construcción de una coherencia de la experiencia y de una capacidad de acción propia es una exigencia que deriva de ello. Dicho de otro modo: *el actor construye una experiencia que le pertenece partiendo*

217. J.-M. Berthelot ha propuesto seis "esquemas de inteligibilidad" sociológica; *cf. L'Intelligence du social*, Paris, PUF, 1990.

de lógicas de la acción que no le pertenecen y que le vienen dadas desde las distintas dimensiones del sistema, que se separan a medida que la imagen clásica de la unidad funcional de la sociedad se pierde. La explicación "causal" de la formación de las lógicas de la acción no impide la formación de una experiencia autónoma.

Como escribe, en un contexto intelectual totalmente distinto, Lévi-Strauss, "lo que desaparece cuando muere una individualidad consiste en una síntesis de ideas y conductas tan exclusivas e irremplazables como las que efectúa una especie floral a partir de los cuerpos químicos simples utilizados por todas las especies"[218]. Como esas "especies", las experiencias sociales son combinaciones subjetivas de elementos objetivos.

1. DE LA ACCIÓN AL SISTEMA

Cada una de las lógicas de la acción se inscribe en un tipo de "causalidad", y depende de un modo de explicación que se atiene, más que al modelo de conocimiento sociológico que emplea, a la propia naturaleza de los mecanismos sociales que están implicados. La lógica de la integración descansa esencialmente sobre los procesos de *socialización*, que remite a formas de explicación *causal* o *estructural*. La acción estratégica está ligada al sistema a través de las *coerciones impuestas por la situación* y la modalidad de explicación remite al modelo de *sistema de interdependencia*[219].

En cuanto a la subjetividad, está socialmente definida por *la tensión entre una representación del sujeto y las relaciones sociales;* por eso, su articulación con el sistema es de tipo *dialéctico*[220].

Podemos representar este razonamiento desde el siguiente esquema (el "círculo" del sistema está indicado aquí en negrita, el de la acción en cursiva, el del vínculo causal entre comillas):

218. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.

219. Esta noción esta tomada de R. Boudon, que de un modo muy esclarecedor la opone a la de sistema funcional. *Cf. La Logique du social, op. cit.*

220. He de reconocer que esta noción, "dialéctica", a causa de sus diversas connotaciones y de su carácter demasiado amplio y total, está muy lejos de ser totalmente adecuada. No obstante, si se acepta reconocer que la crítica y la puesta a distancia es una lógica de la acción, y no sólo la del conflicto, es también necesario admitir que las tensiones del propio sistema permiten esta actividad. Aquí, la palabra "dialéctica" no significa nada más que eso.



1. 1. El sistema de integración y la socialización

No interesa insistir demasiado en el razonamiento que sostiene lo esencial de la sociología clásica: la explicación de la acción a partir de la socialización de los individuos. Incluso si admitimos que los actores sociales "buscan" su integración, eso no impide que lo hagan porque identifican una parte de su personalidad con los modelos y los códigos que aseguran su mantenimiento, el reconocimiento por parte del prójimo y la permanencia. Desde que el problema sociológico principal es el de la estabilidad de las conductas sociales y que el problema de los actores es el mantenimiento de una identidad social, lo esencial de la acción social se explica por la realización de los modelos culturales que los actores han asimilado. Por esta razón, una parte importante del programa de lo que hemos llamado "la sociología clásica" es una sociología de la socialización, del aprendizaje, de la reproducción de los códigos culturales comunes, que permiten, a la vez, el intercambio social y la continuidad de las sociedades. El hecho de que la mayor parte de las normas y de los procesos de aprendizaje no estén presentes en la conciencia de los actores no ha de llevar necesariamente a afirmar que son inconscientes. Muchas normas son sencillamente no conscientes y están rutinizadas, lo que debe hacernos ser prudentes respecto de la idea de "código profundo", al estar en general los individuos en condiciones de explicar lo que hacen, incluso si lo hacen automáticamente[221]: un conductor experimentado olvida lo que hace cuando

221. A. Giddens, *La Constitution de la société*, Paris, PUF, 1987.

conduce; no proyecta realmente más que una ínfima parte de sus gestos, pero es capaz de explicarlos si se le da la ocasión.

- Cuando la acción se percibe como la faz subjetiva de la integración, para explicar las conductas sociales hay que descubrir los modelos culturales con arreglo a las que se conforman y, sobre todo, decir cómo los actores las han adquirido y cómo las mantienen. La socialización, como, de una parte, educación y como, de otra, control social, asegura los fundamentos de esta lógica de la integración. Como hemos mostrado extensamente, la sociología no ha dejado de "ascender" desde la observación de las conductas hasta el análisis del sistema de integración, haciendo para ello de la socialización la variable que intermedia entre las conductas y las condiciones objetivas. Son la socialización, las expectativas, las aspiraciones programadas, los códigos, los que, más allá de la racionalidad de las elecciones relacionadas con el contexto, explican las conductas de los individuos. La fuerza de ese tipo de explicación es doble.

En primer lugar debe insistirse en la verosimilitud psicológica. Las fisuras y las heridas más sutiles en ocasiones no son sino el efecto de las delicadas rupturas sociales que sufren aquellos individuos que han conocido conflictos de identidad, que no son sino fracturas sociales interiorizadas. Estar dentro o estar fuera, estar adaptado o desviarse, no son, en la mayor parte de las ocasiones, elecciones del actor sino el resultado de un recorrido individual y de una mutación colectiva cristalizada en un desafío para la personalidad. En dos famosos trabajos, sobre los que no es posible discernir si son "psicológicos" o "sociológicos", Hoggart mostró cómo la sedimentación de una primera socialización obrera nunca desaparece del todo a lo largo de una historia personal de movilidad social[222]. El malestar por no estar nunca "en tu lugar", por no pertenecer a ninguna de las dos culturas, obrera y universitaria, se explica como el efecto de la distancia social que organiza las identificaciones y la socialización en la sociedad británica. En un artículo referido a los problemas de naturalización de los jóvenes argelinos que viven en Francia, Sayad describe cómo lo que esos jóvenes llaman "una nacionalización" es vivido como una traición en relación a la infancia y a la familia, también a la historia argelina[223]. Aunque normalmente están bien asimilados en Francia, no han conocido la guerra de Argelia, tienen a menudo escasa simpatía por el régimen político de ese país y por muchas de sus tradiciones, y tienen además interés en hacerse franceses, experimentan un sentimiento de traición, de

222. R. Hoggart, *La Culture du pauvre*, *op. cit.*; *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classés populaires anglaises*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1991.

223. A. Sayad, "Les immigrés algériens et la nationalité française", en S. Laacher (ed.), *Questions de nationalité. Histoire et enjeux d'un code*, Paris, CIEMI, L'Harmattan, 1987.

vergüenza, de fastidio, pues son portadores de una cultura y de una historia que no han elegido y que sin embargo está en lo más profundo de su personalidad. Probablemente la sociología proporciona miles de ejemplos de este tenor, que muestran que, cualesquiera que sean las posiciones, los gustos, los intereses, el individuo hereda de una sociedad, de una lengua, de una cultura, esquemas corporales que se han hecho suyos sin ser, sin embargo, obra suya. Por medio de esto, la lógica de la integración está determinada, proporciona el *stock* de útiles culturales y sociales a partir de los que se puede construir una lógica de integración. Siendo incluso posible admitir que, en las sociedades modernas, los mecanismos de integración están cada vez más construidos y cada vez menos dados, que el *achievement* domina sobre la *ascription*, resulta que los modelos integrados por los actores remiten a la estructura de un sistema de integración.

La segunda fuerza de este modelo es de tipo epistemológico y metodológico. Permite hacer un análisis *causal* de las conductas sociales al establecer correlaciones entre, de un lado, los comportamientos y las actitudes de los individuos y, del otro, sus posiciones sociales, indicando así una correspondencia entre dos series de fenómenos, de las cuales una se presenta objetiva, independiente de los actores, y la otra subjetiva. El carácter "dado" de las normas y de los modelos permite establecer un principio de filiación entre las dos series de datos. La técnica estadística de análisis multivariante, por lo detallado de las correlaciones que establece, pone al día este tipo de causalidades. Las fuertes coherencias observadas permiten también inscribir esas regularidades en una interpretación funcional y estructural. Sin embargo, el paso de un modelo causal a su interpretación funcional no es una necesidad lógica, aunque es necesario dejar constancia de su frecuencia —por ejemplo, en la sociología de la educación, en la que las desigualdades han sido interpretadas a menudo en clave de finalidades del sistema: la correlación es la causa, y la causa, una finalidad—. Pero este deslizamiento teleológico es, más que una necesidad lógica, una extrapolación del modelo causal.

1.2. El sistema de interdependencia y las obligaciones del juego

Al lado de la causalidad de tipo "holista", que explica las lógicas de la integración, las concepciones estratégicas del actor —en todo caso, las más radicales—, se muestran en ocasiones como teorías de la acción "no determinada". Autónomo y racional, el individuo hace elecciones en función de las oportunidades que se le ofrecen. Las correlaciones que se observan entre las situaciones y las acciones no proceden de socializaciones diferenciales sino de

elecciones individuales vinculadas a esas situaciones[224]. Aquí, el modelo de sistema ya no es el de la unidad funcional, sino el de la interdependencia de las acciones individuales. En esta línea de análisis, que aunque no responde a un estricto utilitarismo deriva muy claramente del modelo económico, es el sistema, como efecto de composición, el que deriva de la acción y no a la inversa; las estructuras provienen de la "composición" de las conductas individuales y constituyen, a su vez, las situaciones en las que se forman las conductas. La anterior causalidad es entonces invertida; el principio explicativo es indudablemente muy distinto del modelo de la socialización, pero la imagen de una acción "libre" no es, sin embargo, totalmente aceptable, incluso si está en el centro de la definición de la acción estratégica. Mirándola de cerca, la racionalidad del actor estratega está sometida a unas tales coerciones que, sin desdeñar el valor de la intencionalidad racional y estratégica del actor, no es posible hacer de esta lógica de la acción una figura de la libertad opuesta a la causalidad "holista" y "totalitaria" de la sociología "estructural" de la socialización. La relación de esta acción estratégica con el sistema procede precisamente de que la racionalidad del individuo está limitada.

Siguiendo algunas de las críticas de Caillé, recordemos que la sociología de la acción racional e interesada no puede sostenerse sobre una concepción hiposocializada del actor, pues la capacidad de definir y de procurar unos intereses es también social[225]. En efecto, más allá de su coherencia, este modelo sigue estando sujeto a un criterio de verosimilitud antropológica que es en este caso problemático. Pero esto no lo invalida totalmente, pues esta racionalidad puede manifestarse en culturas muy diferentes. Más discutible es el hecho de que la noción de racionalidad limitada funcione como un equivalente general de la acción que permita caracterizar todas las conductas individuales que, por cierto, el sociólogo raramente estudia como tales, sino que las infiere del análisis de los efectos post-*factum* registrados por datos macrosociológicos, que revelan los "equilibrios" de un sistema concebido como un efecto de agregación y de interdependencia. Aunque esta sociología se presente como una sociología de la acción, en la realidad de la tarea de investigación el sociólogo no va del actor al sistema, sino que analiza los estados colectivos como resultado de conductas individuales racionales. Al "Todo sucede como si" de la socialización más o menos ciega, se yuxtapone el "Todo sucede como si" de las "buenas razones" de las que habla Boudon. Basta con que los actores actúen en *su* situación por buenas razones, "las que el mismo actor aportaría

224. Es de ese modo como R. Boudon lee e interpreta las estadísticas de la desigualdad de oportunidades escolares: *L'Inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, París, A. Colin, 1973.

225. A. Caillé, *Splendeurs et Misères des sciences sociales*, Genève, Librairie Droz, 1985.

si tuviese tiempo de reflexionar sobre ellas y el placer de entregarse a esta interpretación"[226]. Esta racionalidad, que de hecho es un acto de fe que sostiene que el actor hace lo mejor para sí mismo, descansa sobre una psicología tremendamente abstracta, útil apenas para una lógica de razonamiento en la que el sistema sea comparable a un mercado.

Conocemos la aplicación de este razonamiento en las elecciones políticas. Oponiéndose a las explicaciones del voto en términos de socialización política, en particular al "paradigma de Michigan", Downs afirma que el elector vota tras una serie de cálculos de utilidad: su elección es útil, es determinante, le otorga ventajas simbólicas y sociales[227]. Pizzorno ha subrayado uno de los límites de esta lectura *a posteriori* de la racionalidad del actor: si los actores fuesen verdaderamente racionales, la mayoría de las veces no votarían y a menudo no votarían, como lo hacen, por razones simbólicas e "irracionales", en particular por hacer manifiesta una pertenencia social[228]. El conocido ejemplo que da Boudon acerca de los campesinos indios y de la anticoncepción no es muy convincente[229]. Es sin duda sensato y correcto pensar que esos campesinos no rechazan la anticoncepción a causa de unos simples "reflejos" culturales que les llevan a resistirse al cambio. Pero la afirmación de que su rechazo se sostiene sobre buenas razones racionales, pues el número elevado de niños protege de las miserias de la vejez, no es una explicación que seguramente baste: los niños son también un bien cultural; el cambio de las conductas sexuales comporta un coste psíquico y social elevado, afecta al estatuto de las mujeres. Y sobre todo, en muchos otros casos los campesinos eligieron la anticoncepción por razones tan buenas como ésas: teniendo menos niños, tienen más tierras sin dividir, menos gastos de dote... Los campesinos franceses lo sabían mucho antes de la planificación familiar. Si no se hace el esfuerzo de pensar de acuerdo a un verdadero enfoque comprensivo, lo que sin embargo resulta inútil a causa del equivalente general de las buenas razones, la racionalidad limitada del actor tiene todas las opciones de convertirse en un truismo y de parecerse a una finalidad retrospectiva al estilo de Panglós[230], a una racionalidad *ex post*. El mismo razonamiento podría aplicarse a la racionalidad de las elecciones escolares: si se observa que cada alumno no elige más que lo que puede elegir en función de sus recursos escolares y sociales, las

226. R. Boudon, *L'Idéologie*, *op. cit.*, p. 25.

227. A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, *op. cit.*

228. A. Pizzorno, "Sur la rationalité du choix démocratique", en P. Birnbaum y J. Leca (eds.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la FNSP, 1986, pp. 330-369.

229. R. Boudon, *La Place du désordre*, *op. cit.*

230. *N. del T.*: Se refiere a Panglós, el personaje del *Cándido* de Voltaire. Panglós es un creyente convencido en la causa escondida detrás de toda cosa, cuya existencia responde siempre a unos propósitos concretos.

buenas razones no son más que un consuelo; si cada alumno ha constituido sus recursos en función de sus elecciones iniciales, eso supone una excepcional racionalidad a largo plazo, y deja sin explicación, fuera de la causalidad estructural, el problema de la desigual distribución de los proyectos.

La distribución de las obligaciones y de las posiciones dentro de un conjunto de oportunidades de elección precede a la racionalidad de las elecciones estratégicas. De otro modo, aplicado a objetos sociales, un análisis en términos de pura estrategia conduce a callejones y paradojas importantes. Cusson ha intentado aplicar de manera bastante sistemática ese paradigma de la acción racional "no determinada" al caso de la desviación. Postula que la acción desviada, como todas las demás, procede de una decisión en la que el individuo mide las ventajas y los inconvenientes de sus actos, los beneficios de su acción —incluido el placer que supone— y sus inconvenientes, en particular la reprobación y el riesgo de castigo[231]. Armado de ese paradigma, Cusson critica las teorías clásicas de la desviación, en particular las teorías del estigma, que postulan una socialización todopoderosa, de manera que el actor se identifica con las representaciones que se le proporcionan sobre su propia desviación. Rechaza también las teorías de la subcultura delincuente como, de manera general, todas las teorías "holistas", que, afirma, manifiestan una simpatía por el culpable, reservando sus ataques para el control social y sus agentes[232]. Contra esas teorías, Cusson además afirma: "Los trabajos más rigurosos muestran que, en idénticas circunstancias, la criminalidad varía en función inversa de la probabilidad de encarcelamiento"[233]. Precisamente ese "en idénticas circunstancias" resulta problemático, pues en algún número de campos es una simple afirmación de principio. No parece que haya, por ejemplo, una relación estable entre la dureza del código penal y la criminalidad de un país; a menudo ese código es más severo con los asesinos en Estados Unidos que en Francia, donde sin embargo se asesina mucho menos[234]. Que se sepa, la severidad —de igual modo en todo caso que la lasitud— frente al tráfico y el consumo de drogas no ha demostrado su eficacia; al contrario incluso, puede incrementar las expectativas de beneficio, como en el "círculo vicioso" de la prohibición. De esta afirmación se deriva la proposición, totalmente indemostrable, de acuerdo con la que, a beneficios esperados de la delincuencia constantes, la tasa de criminalidad sería mayor de lo que ahora es si la represión fuese menor. Podemos también preguntarnos, como hace Cusson, por qué las tasas de reincidencia son tan altas, por qué el control y la represión no "marchan", como debería ser el caso en una acción estrictamente utilitaria. Para responder a estas preguntas, Cusson retoma la mayor parte de los razonamientos sociológicos que había rechazado en nombre del principio de la racionalidad autónoma de la acción. El primero es la tendencia al desvío: "Hay en algunos individuos una predisposición al desvío que se manifiesta de manera polimorfa"[235]. Cuando la acción racional no funciona, la "personalidad criminal" toma el relevo. La reincidencia se explica también por el hecho de que la elección depende de las oportunidades del mercado, de la organización social, cosas todas ellas que no conciernen al actor, y porque, sostiene Cusson, en las democracias las oportunidades de desviación crecen, mientras que los castigos disminuyen[236]. De hecho, las sociedades modernas no tendrían ya el valor de "censurar enérgicamente" a los jóvenes desviados y, al mismo tiempo que descendería el control social, el control de sí y la interiorización de los valores se debilitarían[237]. Así, se reintroduce en estas teorías tan profundamente "holistas" de la socialización, de la anomia y de la desorganización una tonalidad notablemente conservadora: "Los delincuentes han recibido una educación marcada por la indulgencia, el dejar hacer y la indiferencia"[238]. A causa de que los jóvenes delincuentes carecen de sentido moral, reinciden; también porque, a causa de los valores propios de la subcultura delictiva, son menos sensibles a la censura, añade Cusson. El modelo de la elección racional se disuelve en una teoría del control social que no deriva en modo alguno de un paradigma de la acción estratégica. Expulsadas por la puerta, las teorías más tradicionales reingresan por la ventana; a lo largo de este curioso recorrido solamente han incorporado una connotación "de seguridad" y represiva. "Todo sucede como si" fuese necesario que, en el sentido más clásico del término, una sociedad esté bien integrada para que los actores estuviesen conformes con el modelo liberal de las elecciones económicas "puras".

Evidentemente, estas anotaciones no buscan rechazar las nociones de estrategia y de acción limitada y más bien conducen a insistir en el hecho de que el "mercado" está ya ahí y que, en lo esencial, el *optimum* de elecciones viene fijado por la distribución de los recursos, de los modelos de las aspiraciones, de las reglas del juego... En lo que se refiere a la acción estratégica, la

231. M. Cusson, *Le Contrôle social du crime*, París, PUF, 1983; *Croissance et Décroissance du crime*, Paris, PUF, 1989; "Déviance", en R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.

232. M. Cusson, "Déviance", *art. cit.*, p. 396.

233. *Ibid.*, p. 395.

234. Desde hace treinta años la criminalidad aumenta en los Estados Unidos, tanto como la severidad de los castigos que se aplican a los delincuentes; *cf.* el *dossier* de M.-F. Toinet en *Les Cahiers de la Sécurité Intérieure*, 16, 1994.

235. M. Cusson, "Déviance", *art. cit.*, p. 399.

236. Esta afirmación viene más de una declaración de principio de seguridad que de un análisis histórico; *cf.* J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, París, R. Laffont, 1981.

237. *Le Contrôle social du crime*, *op. cit.*, p. 119.

238. *Ibid.*, p. 127.

relación del actor con el sistema se define en términos de juego, no en términos de mercado. Eso no impide que el espacio de un juego baste para que los individuos puedan desarrollar conductas creativas, pues es una situación que se interpreta en términos de competencia y de juego. No sólo vienen dadas las reglas de juego y sus obligaciones, sino que una gran parte de las relaciones sociales busca el mantenimiento o la transformación de las reglas de ese juego. A esa conclusión conduce la sociología de las relaciones profesionales, que se construye como una sociología de la regulación, que bebe a la vez del modelo del actor interesado y racional y del modelo de la integración social por medio de reglas legítimas, sosteniendo así los dos extremos de una cadena compuesta por el individualismo metodológico y por la sociología durkheimiana[239]. Son las relaciones conflictivas negociadas las que crean la solidaridad. La capacidad de transformar las reglas del juego no se presenta tanto como una estrategia deliberada al igual que, en la mayoría de los casos, como un efecto no querido del juego mismo; es el caso de los "juegos evolutivos" analizados por Adam y Reynaud[240]. Aunque nadie lo decide, el capitalismo se transforma, y no es sólo que el juego esté regulado, sino que además existe la obligación de jugar. Retomando el conocido ejemplo de la "ley" de la tendencia a la baja en la tasa de beneficio, ésta no es una ley objetiva o normativa, pues resulta de la estrategia individual y racional de cada empresario, pero aquel que no la respetase desaparecería[241]. Desde ese punto de vista, el *exit*, la salida del juego, aparece nada más como una posibilidad teórica; en realidad, los que salen son los perdedores, aquellos que no pueden anticipar más que los fracasos. También las capacidades de jugar están distribuidas; en las organizaciones, la interdependencia de los actores hace que todos jueguen, pero no todos juegan tanto como quieren. En el monopolio estudiado por Crozier, los trabajadores de mantenimiento juegan mucho más que los trabajadores especializados[242].

Evidenciar una lógica de la acción autónoma, estratégica y racional, una acción que no se puede reducir a la aplicación de un programa de socialización, no impide entonces que la estrategia esté inscrita dentro de obligaciones y de reglas de juego que preexisten a los actores y se les imponen. Es eso por cierto lo que Crozier y Friedberg destacan al hablar de las coerciones estructurales como de una cultura que permite jugar juntos[243]. Las estrategias son racionales y las estructuras son culturales. El rechazo de la imagen de un sistema funcional y de una coherencia terminada, que produce una causalidad englobante, no puede llevar al abandono de las ideas de sistema y de determinación de la acción. Incluso cuando el sistema se define en términos de interdependencia, impone reglas y coerciones a los individuos. En ese registro de la acción, solamente podemos orientarnos hacia una solución mixta dominada por la metáfora del juego que articule la racionalidad de los actores con la presencia de reglas y de situaciones que coartan el juego y distribuyen desigualmente las capacidades de jugar.

1. 3. Las tensiones entre la cultura y las relaciones sociales: el sistema de acción histórica

Evidentemente, la lógica de la subjetivación no es únicamente resultado de la socialización, ni solamente la puesta en juego de intereses dentro de un espacio de competición. El hecho de que, en lo esencial, el actor se afirme como sujeto en la crítica, en la distancia o en el compromiso, y de que en todos los casos se desmarque de la evidencia y del orden de las cosas acudiendo a principios suficientemente generales como para permitirle la crítica, no puede sin embargo hacernos creer que esta especie de autodeterminación no dependa en nada de la sociedad. Cuando la duda del sujeto entra en el mundo, la crítica se hace trivial, y si cada cual es un sabio, cada cual es también un sujeto que no puede dar nada por supuesto: un "intelectual". La representación del sujeto, el alma, la Razón, la individualidad, los derechos naturales, proceden de una actividad social, la que Touraine llama la "historicidad"[244]. Los sacerdotes, los clérigos, los artistas y los intelectuales definen los valores y los elementos a partir de los que pueden construirse la crítica social, pues esos valores no son sólo creencias compartidas acerca de la integración social o recursos ideológicos, son también elementos de una crítica de la sociedad, sociedad que no está nunca del todo conforme con el modelo de la creatividad y de la autonomía cultural que se atribuye.

La actividad del sujeto, entendida como capacidad o como deseo de conducir su propia vida, implica al mismo tiempo convocar "los valores" y definir los obstáculos para su realización. El pasado, la dominación y el propio orden obstaculizan la "realización" de ese sujeto que tiene la posibilidad de emplazarse fuera del mundo para criticarlo. Sin embargo, este movimiento de salida no es la expresión de una libertad no social, con la excepción quizás de la imagen weberiana del profeta "puro" que "inventa" otro sistema de sentido, que crea un acontecimiento. La actividad crítica del sujeto no se

239. J.-D. Reynaud, *Les Règles du jeu*, *op. cit.*

240. G. Adam y J.-D. Reynaud, *Conflits du travail et Changement social*, París, PUF, 1978.

241. Acerca de la lectura "individualista metodológica" de Marx, *cf.* J. Elster, *Logic and Society*, Nueva York, 1978.

242. M. Crozier, *Le Phénomène bureaucratique*, París, Éd. du Seuil, 1963.

243. M. Crozier y E. Friedberg, *L'Acteur et le Système*, *op. cit.*

244. A. Touraine, *Production de la société*, *op. cit.*

desarrolla ni en un vacío cultural ni en un vacío social, e incluso en el secreto de las conciencias la introspección no es otra cosa que un diálogo social interiorizado.

Entre las tres vías posibles de crítica, el descubrimiento, la invención y la interpretación, las dos primeras se presentan según Walzer como no sociales, sin lugar; son sociales sólo por la lengua y por los valores[245]. El descubrimiento descansa sobre la revelación de principios universales escondidos hasta entonces, mientras que la invención implica la suspensión de las coerciones sociales, la puesta entre paréntesis de la sociedad, de sus intereses particulares, de la dominación, de las culturas específicas. Pero si son los intelectuales, los especialistas de la cultura, quienes descubren e inventan, lo esencial de la actividad crítica se realiza a través de la interpretación, en un mundo ya habitado por principios de juicio y crítica. A Boltanski y Thévenot corresponde el enorme mérito de haber mostrado que la actividad crítica y la búsqueda de acuerdos justificados no se limitan a la máscara de los intereses y de las relaciones de fuerza, ni a la aplicación de una norma, y que la exigencia de justicia que comporta la crítica no es una ideología[246]. Pero si no se explica esta actividad con arreglo a las causas subyacentes, ¿quiere decir que se desarrolla sin conflictos, sin relaciones de fuerza, sin ardides? ¿Los arreglos y los beneficios que se obtengan no guardan relación con las posiciones de los individuos, con sus recursos? Con las "economías de la grandeza", ¿no nos situamos, por seguir en el vocabulario de Walzer, más dentro de la invención que de la interpretación? Incluso si la lógica del sujeto no es, por definición, ni la expresión de un código inconsciente ni la capacidad estratégica del jugador, sigue siendo, no obstante, por medio de la *tensión* entre la cultura y las relaciones sociales, entre la comunidad y el mercado, una actividad social. Ahora bien, esta tensión le viene dada al actor como un estado del sistema, como una pregunta, no como una respuesta.

La toma de distancia crítica implica una adhesión previa, una inversión de los valores establecidos contra el orden de las cosas. Como apunta Walzer, el hombre indignado apela a la moral compartida y la crítica opone las relaciones sociales a los valores: "No nos distancia de la implicación sino de la autoridad y de la dominación"[247]. A causa de esto los individuos más orientados hacia esta actividad están a menudo en posiciones en las que se mezclan adhesión y distancia. Maurice observó que los militantes obreros no estaban totalmente "absorbidos" por la cultura y la comunidad

245. M. Walzer, *Critique et sens commun*, *op. cit.*

246. L. Boltanski y L. Thévenot, *Les économies de la grandeur*, París, PUF, 1987.

247. M. Walzer, *Critique et Sens commun*, *op. cit.*, p. 76.

de clase y que se adherían más que otros a los valores de la sociedad industrial, adhesión que los "desplazaba" socialmente porque con frecuencia habían viajado y circulado en el espacio social y en su historia de vida[248]. En su estudio de los movimientos estudiantiles radicales de los años sesenta, Keninston muestra también que la *intelligentsia* estudiantil se adhería con convicción a los valores tradicionales de la universidad y que procedía frecuentemente de familias radicales; esta adhesión crea una crítica de la universidad y de la sociedad[249]. Estos estudiantes no se vuelven críticos porque sean marginales, pero si eventualmente se volviesen "marginales" es porque son críticos[250]. En ese punto la actividad crítica de un sujeto puede tomar la "forma" de un movimiento social, pues se coloca en la tensión entre la cultura y las relaciones sociales definidas como relaciones de dominación. Es éste un aspecto central de la sociología de Touraine: los movimientos sociales no se pueden reducir a la defensa de una comunidad o a la agregación de intereses; apelan a la imagen cultural de un sujeto, *contra* la dominación social, o más aún, contra lo que obstaculiza la realización de ese sujeto.

Sin embargo, el concepto de movimiento social es ambiguo pues designa, al mismo tiempo, una lógica de la acción surgida de la tensión entre una imagen cultural del sujeto y las relaciones sociales y una acción colectiva más o menos organizada. Ahora bien, tal como indica el propio Touraine, muchas acciones colectivas no son movimientos sociales pero, sobre todo, la lógica del movimiento social es más trivial y mas difractaria en las conductas que sus simples cristalizaciones, heroicas, "conscientes y organizadas". Los problemas de la acción colectiva, como puesta en común y movilización de acciones individuales, y del movimiento social, como expresión de una lógica particular de la acción, son analíticamente distintos.

1. 4. La pluralidad de sistemas

De esta discreta ascensión desde el actor hacia el sistema por medio de los tipos de "causalidad" se desprende que no existe unidad alguna del conjunto social sino que cada lógica de la acción remite a elementos autónomos "del" sistema social, que no refiere entonces más que a una disposición en particu-

248. M. Maurice, "Déterminants du syndicalisme et projet syndical des ouvriers et des techniciens", *Sociologie du travail*, 1965, 3, pp. 254-272.

249. K. Keninston, *Young Radicals. Notes on Committed Youth*, Nueva York, Harcourt Brace, 1968.

250. Esta lectura se opone a la tesis de E. Shils, que entiende que la crítica de los intelectuales procede de una marginalidad social. *Cf. The intellectuals and the Powers, and Other Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.

lar de estas lógicas: las del sistema de integración, del sistema de interdependencia y del sistema de acción histórica. Si rechazamos la idea de jerarquía y de relaciones funcionales entre estos elementos, que es lo que se corresponde con el agotamiento de la idea "clásica" de sociedad, la noción de sistema social no sirve más que para efectuar la simple constatación de que estos elementos están copresentes. El hecho de que la sociedad "se mantenga junta" no quiere necesariamente decir que sea un sistema.

De igual modo, si esta presentación de las lógicas de la acción y de los sistemas a los que corresponden sigue estando muy cercana a la teoría de Touraine, se aleja de ella sin embargo en un punto importante: la afirmación de la centralidad de la historicidad que domina la jerarquía de los distintos "niveles" que permiten construir y definir los sistemas de acción históricos como tipos de sociedades, algo equivalente a los "modos de producción" de la teoría marxista. A partir del momento en el que la representación de una acción social organizada alrededor de un principio central no parece ya aceptable, debe renunciarse también a la idea de un sistema autocentrado. La separación de las diversas lógicas de la acción no es otra cosa que la separación de los elementos del conjunto de una formación social: el sistema de integración, el sistema de interdependencia (el "mercado", aunque no sólo económico) y la tensión de la cultura como definición de la historicidad y de las relaciones de dominación. Si no fuese porque los temas de la crisis y de las contradicciones siguen postulando una unidad "natural" y "normal" de la sociedad, estas escasas conclusiones podrían claramente unirse con las de Bell. La cultura como imagen del sujeto se separa de los valores que rigen los universos de la producción, de la competencia económica y política, que se separan también de esas modalidades de integración que se han vuelto "neo-comunitarias"[251]. Es eso también lo que se desprende del análisis de la modernidad que ha propuesto Habermas: la cultura recurre a normas y a valores abstractos, la sociedad descansa sobre procedimientos formales y racionales, la personalidad tiende "a la individualización del sujeto que se hace cargo de sí mismo en la medida en la que los intereses personales abstractos remiten a una racionalización de sí mismo"[252].

Concedámoslo: este tema no es muy original; está presente en las representaciones de la modernización como fenómeno de creciente diferenciación. Weber en particular insistió en esa dimensión del proceso de racionalización, que autonomiza las distintas esferas de la práctica social en otros tantos ámbitos "puros", como la política en Maquiavelo, el arte por el arte en el pasado siglo, el capitalismo y, sobre todo, la racionalización ética, que busca hacer del individuo el sujeto de su propia conducta, un individuo autónomo, juez único de los valores a los que se suma "libremente"[253]. Este asunto tampoco es original porque se retoma en muchas representaciones que llamamos hoy en día "postmodernas", y si no fuese por la confusión asociada a esta noción, nos hubiésemos podido colocar bajo ese estandarte. Pero eso que se llama "postmoderno" a menudo parecería ser "apenas" moderno, por lo que tiene de representación de la modernidad como creciente disociación, como desaparición de los grandes relatos y de los garantes metasociales. El estandarte postmoderno se refiere a tantas corrientes y teorías que no se sabe nunca de cuál postmodernidad se trata[254]. Es quizás la de Bell, para quien la postmodernidad es crisis y decadencia. Es acaso también la de Lash, que identifica la postmodernidad al capitalismo tardío, a la dominación del consumo, a la desaparición de las ideologías y de los movimientos revolucionarios, una postmodernidad en la que la fragmentación de la experiencia social no impide que el sistema social se organice alrededor de un principio de dominación[255]. La heterogeneidad de las lógicas de la acción, invita, pues a pensar la sociedad como un conjunto desprovisto de centro en el que no existe regulación a nivel de la sociedad como totalidad, siendo "abierto" el ensamblaje de sus elementos. No hay concordancia entre la totalidad y el sentido subjetivo de la experiencia[256]. De igual modo que la experiencia social es una combinación de lógicas de la acción cuyo sentido viene de un trabajo del individuo, lo que llamamos "el sistema social" o "la sociedad" es una combinación de elementos cuya unidad resulta de la capacidad política de los actores[257].

En términos epistemológicos, la diversidad de lógicas de la acción invita a aceptar diversos tipos de explicación, ya que la definición de la naturaleza de un sistema no es sólo una representación de la realidad, es también una apuesta por la inteligibilidad —de las "inteligencias de lo social", diría Berthelot—. Ya no resulta entonces muy razonable proponer inscribirse en una teoría general del sistema cuyo carácter, necesariamente muy amplio, no resultaría muy útil. De otro lado, si debemos aceptar la

251. D. Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, *op. cit.*

252. J. Habermas, *Le Discours politique de la modernité*, París, Gallimard, 1988.

253. Acerca de la distinción entre "interdependencia" y "autonomía" como dos expresiones opuestas de la modernidad, *cf.* A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.

254. Acerca de este punto, *cf.* una recopilación de las distintas teorías sociales de la postmodernidad en D. Martucelli, "Lectures théoriques de la post-modernité", *Sociologie et Sociétés*, 1, 1992, pp. 157-168.

255. S. Lash, *Sociology of Post-modernity*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1990.

256. Es ese tipo de experiencia, siempre inacabada, el que evoca la imagen del dédalo propuesta por G. Balandier: *Le Dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, París, Fayard, 1994.

257. Podríamos encontrar representaciones aceptables de este tipo de sistema que no es una unidad funcional centrada en la obra de N. Luhmann.

diversidad de procesos de explicación como expresión de otros tantos "ascensos" desde la acción hacia el sistema, no es posible hacer del sincretismo una virtud. Al contrario incluso, es más conveniente distinguir y separar racionalidades y órdenes de "realidad" que confundirlo todo so pretexto de "complejidad".

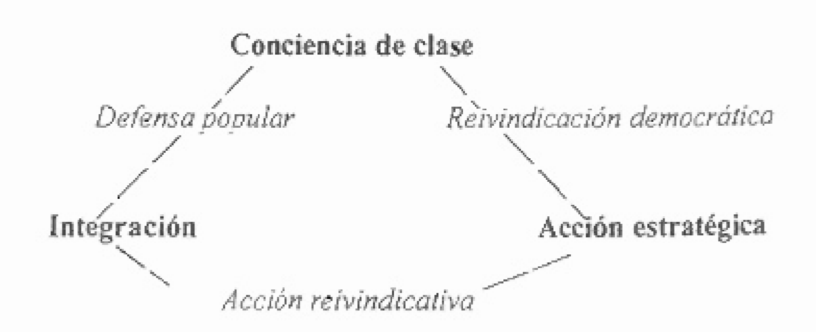
Planteados estos pocos elementos teóricos, es necesario ahora que los desarrolle y los ilustre partiendo de algunas nociones. De entre las más clásicas, he escogido dos: la de clase social y la de institución; partiré de ejemplos tomados de la literatura sociológica y, parcialmente, de mis propias investigaciones o de aquellas en las que he participado.

2. LA RUPTURA DE LA ACCION DE CLASE

Un concepto tan central como el de clase social ha podido durante mucho tiempo aparecer, en particular en las versiones "de izquierda" de la sociología clásica, como un concepto "total". Las clases eran al mismo tiempo lo que había que explicar y lo que permitía explicar las conductas individuales y colectivas, aunque fuese en "última instancia". La importancia de esta noción no es una mera cuestión ideológica o de "orientación", pues en la sociedad industrial las clases sociales aparecen en todos los registros de la acción a la vez como conjuntos colectivos que aseguran la integración de los individuos tras el agotamiento de la comunidad, como agrupaciones de intereses comunes dentro de las relaciones de producción, y como los principales actores colectivos de la historia.

La división del trabajo moderno crea clases que dividen la sociedad y que integran a los individuos, produce también los intereses que gobiernan la representación política, las utopías y las ideologías, la historia y el sentido de la historia. Se piense en la tradición marxista, en Dahrendorf, o incluso en el Aron de las *Lecciones sobre la sociedad industrial*, las clases son los "personajes" centrales de la sociedad industrial en la medida que en ellas parecen mezclarse y superponerse todas las lógicas de la acción[258]. Con el juego de nociones que hemos propuesto, el concepto "total" de clase social y de acción de clase puede representarse del siguiente modo (las categorías "puras" de la acción se representan en negrita, sus dimensiones prácticas y sintéticas en cursiva):

258. R. Aron, *Dix-huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962; *Les Luttes de classes. Nouvelles leçons sur la société industrielle*, París, Gallimard, 1964; R. Dahrendorf, *Classes et Conflits de classes dans la société industrielle*, París, Mouton, 1972.



2. 1. La clase como comunidad

Las clases sociales no reemplazan solamente a los órdenes y a las castas como modo de estructuración de las sociedades democráticas, en el sentido en el que lo entendía Tocqueville. También reemplazan a la comunidad, constituyendo el marco de la integración de los individuos que comparten la misma cultura, los mismos modos de vida, sintiéndose unidos al mismo grupo. La conciencia de clase es en primer término la conciencia de pertenecer a un grupo; las relaciones de clase se manifiestan ante todo desde sentimientos de distancia social y de solidaridad. Hemos hablado ya de la teoría de Halbwachs, que se esforzó por articular la concepción durkheimiana de la sociedad con una teoría de la estructuración[259]. Los obreros no sólo son relegados a la "parte baja" de la sociedad, no solamente están dominados; por medio de su trabajo son encaminados hacia lo material y "des-socializados" por su trabajo, separados de los centros más activos y densos de la vida social. Los modos de vida de los obreros, sus maneras de consumir, sus costumbres alimentarias, valorizan la comunidad, el calor, lo que une. Las formas obreras de ocio prolongan el trabajo con utilidad por medio del bricolaje, pero son también los entretenimientos comunitarios los que refuerzan el grupo: el café, la calle —y el fútbol, podríamos añadir—. La sociabilidad obrera se orienta con más claridad hacia la fusión que hacia las afinidades electivas[260]. Esta cultura de clase se centra en las virtudes de la comunidad, las que prohíben distinguirse y aseguran un control social de proximidad[261]. El corte entre lo público y lo privado se afirma claramente allí, pero lo privado se ajusta sin reservas a la norma colectiva —el rumor y el qué dirán velan por ello—. En la ciudad, el mundo obrero forma una "sociedad" en ocasiones separada del

259. M. Halbwachs, *La Classe Ouvrière et les Niveaux de vie*, *op. cit.*

260. R. Sainsaulieu, *Les Relations de travail à l'usine*, Paris, Éd. D'Organisation, 1972.

261. *Cf.* el notable trabajo de O. Schwartz, *Le Monde privé des ouvriers*, Paris, PUF, 1990.

resto del mundo; a menudo estigmatizada, y cuidadosa de su homogeneidad, esta comunidad trabaja para su mantenimiento a través de asociaciones, del control de la reputación y por medio de la sensación de distancia con los otros. De ese modo, en ocasión de un estudio que condujimos en una ciudad siderúrgica belga, los habitantes interpretaban los excesos de "sus" jóvenes, salidas seguidas de peleas y de "cogorzas" de sábado noche, como formas totalmente naturales de divertirse, reprimidas por una policía y una justicia sometidas a las normas y a los ideales excesivamente refinados de las clases medias[262]. Con frecuencia, los barrios obreros están aislados, recortados del resto de la ciudad, construidos a la sombra de una fábrica o al pie de los pozos mineros. En Silesia, los mineros nos hablaban de sí mismos, no sin sarcasmo, como de "tribus"[263]. Evidentemente, esta dimensión comunitaria varía notablemente en función de la historia de las sociedades industriales y según los tipos de organización de las ciudades. Fue y sigue siendo extremadamente fuerte en Gran Bretaña, donde se constituyó la cuestión de las dos naciones; es mucho más débil en Estados Unidos, en donde la clase obrera ha sido durante mucho tiempo el lugar de paso de los emigrantes[264].

A partir de esta dimensión de la clase obrera Lipset dio forma a su teoría sobre el autoritarismo de las clases populares[265]. Identificada con la comunidad, la conciencia de clase no puede más que defender sus valores y enfrentarse a lo que la amenaza: el liberalismo cultural, la apertura hacia los extranjeros, las transformaciones de los papeles sexuales... En consecuencia, los partidos políticos surgidos de esta clase obrera han adoptado frecuentemente tonalidades autoritarias ligadas al jefe que los representa. Los hechos han desmentido con frecuencia este análisis, demasiado somero, pues en particular en el caso del ascenso del nazismo, el conservadurismo privado no necesariamente se transformó en autoritarismo político[266]. Pero es cierto que la acción organizada de clase se asocia de modo muy fuerte con esta conciencia comunitaria, incluso si no puede ser reducida a ella. La conciencia comunitaria puede surgir como un componente importante de la movilización, o como una dimensión esencial en las luchas por la supervivencia de una empresa o de una región amenazadas. Pero la percepción de los intereses comunes y de las oportunidades abiertas a las reivindicaciones es un factor igualmente decisivo para la movilización.

262. F. Dubet, *La Galère*, *op. cit.*

263. A. Touraine *et al.*, *Solidarité*, París, Fayard, 1982.

264. *Cf.* la famosa tesis de W. Sombart, *Pourquoi le socialisme n'existe-t-il pas aux États-Unis?* (1906), París, PUF, 1992.

265. S. M. Lipset, *L'Homme et la Politique*, París, Éd. du Seuil, 1962.

266. *Cf.* P. Birnbaum, *Dimensions du pouvoir*, *op. cit.*

Aunque esta concepción de la clase social como conjunto cultural, como lenguaje y como sentimiento de pertenencia se haya apoyado, fundamentalmente, en los estudios sobre la clase obrera, "la clase por excelencia", los mismos razonamientos han sido aplicados a otras categorías sociales: las clases medias, los "buenos barrios", los pobres. Las actitudes y las opciones políticas, los gustos, los estilos educativos, son expresiones multiformes de las pertenencias de clase que se reproducen y que en esta perspectiva, más que enfrentarse, se diferencian.

2. 2. La clase como conjunto de intereses

La segunda forma de concebir las clases sociales es haciendo de ellas grupos definidos por intereses comunes: las clases son agregados de individuos que comparten los mismos intereses en función de sus posiciones comunes en una escala de estratificación ligada a la división del trabajo, al reparto desigual de los recursos. Se habla entonces de estratificación, admitiendo, por lo general en la estela de Weber, que los distintos estratos no necesariamente se ordenan del mismo según sean los criterios de clasificación utilizados. Las yuxtaposiciones parciales, las incoherencias de estatus y las oportunidades de movilidad son los elementos que otorgan más o menos "realidad" a estos distintos estratos[267].

Pero "no hay clase sin conciencia de clase", y un estrato no se vuelve clase si no posee una representación de la comunidad de intereses. De Marx a Olson, el problema sigue siendo el mismo: el de la definición de los intereses de clase y, sobre todo, el de la conciencia que los actores pueden tener de sus intereses comunes. La acción de clase es necesariamente una acción colectiva organizada, que busca defender y promover los intereses compartidos. En esa perspectiva, la conciencia de los intereses colectivos no es una evidencia, y las teorías de la movilización de recursos han aclarado cuál es el papel del sentimiento comunitario en la capacidad de acción colectiva de un grupo, así como el de la "superposición de cortes" y el de los incentivos selectivos[268]. Pero si la pertenencia comunitaria es un recurso para la acción de clase, no es su principio central, pues el problema principal sigue siendo el de la conciencia de los intereses compartidos. Las relaciones entre las clases son relaciones de competencia dentro de un campo dado. Y la naturaleza de ese campo desempeña un papel central en el desarrollo de la acción de clase. Es eso lo que han

267. Se puede consultar el balance extremadamente prolijo de las teorías de la estratificación que ha propuesto M. Cherkaoui, "Stratification", en R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.

268. A. Oberschall, *Social Conflict and Social Movements*, *op. cit.*

mostrado Shorter y Tilly estudiando las series de huelgas y de movilizaciones obreras en Francia, que se asocian sólo débilmente a la coyuntura económica y dependen más directamente del grado de apertura y de oportunidad ofrecido por el sistema político e institucional[269]. De hecho, es la situación de los jugadores y la naturaleza del juego lo que favorece la expresión de intereses de clase que podían aparecer latentes.

En esta perspectiva, la acción obrera se analiza en términos de reivindicaciones económicas: el papel del sindicato es el de vender la fuerza de trabajo de los obreros al mejor precio[270]. Pero esta imagen estrictamente económica está lejos de ser suficiente, pues la intensidad y la frecuencia de las huelgas dependen del marco institucional de la negociación colectiva. La acción de clase se inscribe en un sistema de relaciones profesionales; es también política[271]. Los verdaderos actores de este tipo de análisis son más que las clases los grupos de interés, las organizaciones y las minorías activas, que es lo que Lenin decía, a su manera singularmente clara.

2. 3. La clase como movimiento social

Entre los debates más clásicos relacionados con la noción de clase social hay dos que recorren toda la historia de la sociología. El primero se refiere a la cantidad de clases sociales; el segundo, a la noción de intereses de clase. Acerca de la cantidad de clases, a menudo se han confrontado distintos textos de Marx, que afirmaban, o bien que no hay más que dos clases fundamentales comprometidas en un conflicto irreductible (así *El Manifiesto*), o bien que la sociedad contiene muchas más (véase *La lucha de clases en Francia*), existiendo algunos grupos "objetivos", como el campesinado, que no cabía considerar como una clase debido a la ausencia de conciencia sobre sus intereses comunes. El debate relacionado con los intereses de clase opone la definición de esos intereses como conciencia de los intereses inmediatos, es decir, como la capacidad de sumar intereses individuales, a la de la conciencia de clase como conciencia de un "papel histórico" o, por acudir a un vocabulario menos anticuado, como conciencia de un conflicto radical que implica al conjunto de la sociedad. Es evidente que este debate opone la clase como comunidad de intereses a la clase como actor histórico, como movimiento social o, hablando como Aron, a la "clase como voluntad".

269. E. Shorter y C. Tilly, *Strikes in France. 1830-1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

270. Es ésa la concepción que desarrolla H. Clegg en *General Union: Study of the National Union of General and Municipal Workers*, Londres, Blackwell, 1954.

271. J.-D. Reynaud, *Les Règles du jeu*, *op. cit.*

Esta lógica de la acción de clase va más allá de la comunidad y de la rivalidad de intereses, pues convierte las relaciones de conflicto en el trabajo en un principio de dominación y de conflicto general. En las sociedades industriales europeas ha construido una importante representación crítica de la sociedad, en la que el orden funcional es interpretado como la constitución de una dominación de clase. La oposición entre el trabajo y el capital no se limita ya a la empresa; está también en la ciudad, en la cultura, en la educación... El trabajo no es sólo un bien económico que deba venderse al mejor postor; es también un valor y una "antropología" sobre las que, apelando a la dignidad y a la autonomía del trabajador, se construye la definición de los sujetos y de las utopías alternativas. La cuestión del trabajo como soporte de una identidad orgullosa, opuesta a los propósitos de la organización industrial, fue evidenciado en particular por Touraine en su análisis de las trasformaciones de la conciencia obrera[272]. De ese modo, los movimientos obreros, sean reformistas o revolucionarios, pretenden convertirse en fuerzas políticas que rebasen los intereses exclusivos de los obreros, y sobre todo de los obreros organizados[273]. En este siglo que acaba, la vida política de las sociedades europeas se ha organizado alrededor de ese corte en el que el movimiento obrero y sus "aliados" se han opuesto a la clase dirigente y a sus "aliados". Desde el punto de vista a la vez cognitivo y normativo, una acción social particular ha sido capaz de adoptar un punto de vista "universal" al pensar que la sociedad estaba organizada alrededor de un conflicto principal, conflicto que dividía la sociedad pero que estaba también en condiciones de integrarla a través de la negociación, de la apertura del sistema institucional, de aquello que entonces se llamaba "el progreso". Poco importa hoy que este conjunto de imágenes y concepciones nos pueda parecer tan ideologizado, tan peligroso incluso; no debemos olvidar esta capacidad de construir un movimiento cuya aspiración era ir más allá de los exclusivos problemas del trabajo y de las injusticias.

2. 4. La separación

Las tensiones entre estas tres dimensiones de la clase han alimentado durante largo tiempo debates y estudios sociológicos. Sabemos que los marxistas han planteado incesantemente el problema de los vínculos y las tensiones entre la conciencia de los intereses económicos "a corto plazo" y la conciencia de

272. A. Touraine, *La Conscience ouvrière*, *op. cit.*

273. S. M. Lipset ha propuesto una tipología comparativa interesante, que se preocupa por explicar la emergencia de formas radicales o revolucionarias, políticas o sindicales, del movimiento obrero: "Radicalism or Reformism: the Sources of Working Class Politics", *The American Political Science Review*, vol. 77, 1983, pp. 1-18.

clase "histórica". Recordamos la respuesta de Lenin, separando claramente la acción reivindicativa "socialdemócrata" de la acción política revolucionaria. Todas las discusiones acerca de los papeles y los vínculos "del" partido y los sindicatos señalan hacia el mismo problema. En los años sesenta, los debates sobre el "aburguesamiento" de la clase obrera, sobre la disolución del sentimiento comunitario y sus efectos sobre la conciencia de clase, plantean también el problema de la ausencia de continuidad entre las distintas dimensiones de la clase[274]. En Francia, durante el mismo período, Mallet planteó la cuestión próxima de la "nueva clase obrera": ¿cómo se transforma la conciencia de clase cuando la cultura obrera pierde sus especificidades comunitarias, relacionadas sobre todo con la pobreza, y cuando la tecnología transforma las relaciones de producción, pasando de la cadena a los flujos, de los obreros profesionales a los técnicos[275]? Todos estos debates indican que el paso de un nivel de acción al otro no resultaba obvio, pero muestran también que la unidad de la acción de clase era un problema político y sociológico central en la mayor parte de las sociedades industriales europeas, pues, al margen de estas discusiones "empíricas", lo que estaba en juego era la propia estructuración de las relaciones sociales y de la vida política.

La considerable importancia de la noción de clase social en el análisis sociológico remite a la unidad o al deseo de unidad de las tres lógicas que acabamos de presentar. Si en la sociedad industrial el concepto de clase social ha alcanzado un lugar tal es por la creencia en un fuerte principio de continuidad entre las tres lógicas de la acción. La comunidad se pensaba como grupo de intereses y como el actor de un movimiento social.

Debe claramente decirse que esta convicción no era estrictamente ideológica y que algunos aspectos de la sociedad industrial parecían confirmar esta representación. Hemos tenido la ocasión de trabajar en sectores industriales en los que la clase obrera se presentaba como un bloque sin fisuras entre esas tres concepciones de la clase social. Sea en Rombas, en la siderurgia de Lorena, en Seraing, en la siderurgia valona o en un barrio de ferroviarios del Périgueux, la cohesión comunitaria, sin duda amenazada por la masificación cultural, no era para nada discutida, tampoco la comunidad de intereses representados por las organizaciones obreras, ni la existencia de una conciencia obrera[276]. En la formación histórica de estas sociedades o de los barrios obreros [*banlieues rouges*][277], la experiencia obrera se presenta como un bloque: las organizaciones obreras hacen que "se sostengan juntas" una fuerte pertenencia comunitaria, a menudo conservadora, y una conciencia de clase que organiza una representación de la sociedad como un conflicto y que sostiene un proyecto. Los actores se presentan en ella primero como "personajes" enraizados en la comunidad, organizados por los partidos y los sindicatos, sosteniendo una utopía e identificándose con el progreso. Evidentemente, la imagen es demasiado simple, pero en esta clase obrera seguía siendo la referencia central aquella norma a partir de la cual los individuos se ponían de acuerdo y evaluaban la evolución de la sociedad. Siguiendo estudios de entonces, los obreros se definían como militantes que vinculaban la vida de la fábrica a la del barrio, la defensa de un grupo a la crítica de la sociedad, los intereses "particulares" a una lucha global. Ese mundo se descompuso tan rápidamente, en las transformaciones sociales y en las representaciones, que estas líneas parecen ya arcaicas, caricaturescas, a lo sumo nostálgicas[278].

En las investigaciones desarrolladas a comienzos de los años ochenta, los militantes obreros no hacían otra cosa que dar testimonio de la separación de todos estos componentes de la acción. Ninguno de ellos podía ya vincular los distintos significados de la acción de clase, y su experiencia estaba dominada por la separación de todas aquellas lógicas que parecía que se habían reforzado mutuamente. Ya no eran "personajes", sino actores dispersados por la ruptura de su mundo. En esa conciencia dramática del fin de un mundo estaba en juego, a medida que los elementos de la condición obrera se separaban, la sustitución de la acción por la experiencia social, como si en la descomposición de su mundo fuesen los propios obreros los que saltasen en pedazos. Como comunidad y como cultura, decían estos obreros, la clase obrera se debilita, sometida a dos movimientos opuestos. Las fortalezas y los barrios obreros se deshacen. Por una parte, los obreros calificados o empleados en sectores relativamente protegidos viven como fracciones inferiores de las clases medias. Sus modos de vida y de consumo se definen más como niveles de

274. J. H. Goldthorpe, D. Lockwood, F. Bechhofer y J. Platt, *L'Ouvrier de l'abondance* (1968), París, Éd. du Seuil, 1963.

275. S. Mallet, *La Nouvelle Classe ouvrière*, París, Éd. du Seuil, 1963.

276. *Cf.* A. Touraine, M. Wieviorka y F. Dubet, *Le Mouvement ouvrier, op. cit.* El barrio de ferroviarios de Toufon, en Périgueux, ha sido descrito por P. Nizan en su novela *Antoine Bloyé* (París, Grasset, 1933) y en los trabajos de A. Kriegel sobre el partido comunista, en especial las huelgas de los años veinte: *Aux origines du communisme français*, París, Flammarion, 1969. Acerca de Seraing puede también leerse B. Franck y D. Lapeyronnie, *Les Deux Morts de la Wallonie sidérurgique*, Bruselas, CIACO, 1990.

277. *N. del T.*: *Banlieue rouge* refiere a la zona de los suburbios, en general parisienses, con una fuerte implantación del partido comunista; por extensión, refiere a barrios con una fuerte marca de clase y con una orientación marcadamente obrerista en formas de consumo, de ocio y también de movilización social.

278. Recordemos sin embargo que todavía a comienzos de los años ochenta muchos sociólogos no se privaron de criticar los trabajos del CADIS [*N. del T.*: Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques] acerca del movimiento obrero y los nuevos movimientos sociales que subrayaban el declive del movimiento obrero. Sucede ahora que esos mismos nos encuentran algo "arcaicos".

consumo relativos que por la distancia social y por la afirmación de una identidad obrera. Unos "ascendieron" hacia las zonas residenciales, otros fueron obligados a quedarse en el mundo, más popular que obrero, de las viviendas colectivas. Los barrios y las fábricas se separaron, el ocio "de clase" se disolvió en los modelos de los *media* y los niños, atrapados por la masificación escolar, proyectan hacer estudios de larga duración. De otra parte, otro sector distinto de la clase obrera se "subproletariza" de nuevo; se le define no tanto por su oficio y su cualificación como por su exclusión relativa[279]. Hoy en día se le percibe desde el mundo de las *banlieues*, en las que el déficit de participación social, política y económica, lo arrastra muy por encima del sentimiento de pertenecer a la clase obrera. Los vínculos comunitarios que pueden rehacerse apelan a otros principios, como los del "territorio" o la etnia. Sintiéndose amenazados por esta subproletarización, algunos sectores de la clase obrera se encierran en una conciencia comunitaria chovinista y racial y es a menudo donde esta comunidad fue más fuerte donde este movimiento es más notable[280]. Como comunidad, la clase se diluye en las jerarquías infinitas de la distinción, o se autonomiza en el deseo de una comunidad "pura".

Disociada de una comunidad extensa y de una conciencia de clase "universal", la acción reivindicativa también se autonomiza por medio de una serie de acciones singulares, defensivas o corporativas. El sindicalismo "de clase" está en declive. Se observa una creciente autonomía de los problemas de organización, lo que lleva a la acción sindical a defender los intereses de un grupo limitado pero estratégicamente bien situado para el ejercicio de una presión intensa[281]. Solamente recurriendo a un encantamiento puede este grupo apelar a una "base de masas y de clase". A veces también, en particular en la función pública, la acción sindical se identifica con la defensa de la posición y de la "vocación" de servicio público de la empresa —así por ejemplo en la SNCF[282], en la EDF[283] o en la Enseñanza Pública[284]...—. No se trata solamente de que estos dos tipos de acción se contradigan algunas veces, como

279. F. Dubet y D. Lapeyronnie, *Les Quartiers d'exil*, París, Éd. du Seuil, 1992.

280. *Cf.* M. Wieviorka *et al.*, *La France raciste*, *op. cit.* J.-P. Guillemet (*Le Vote Front National*, DEA, Université de Bordeaux II, 1990) evidencia varios tipos de voto al Frente Nacional, entre los cuales un voto obrero en los viejos barrios comunistas. Pero contrariamente a las ideas preestablecidas, este voto está muy lejos de constituir lo esencial del voto popular favorable a J.-M- Le Pen. No hay vasos comunicantes entre el PC y el FN.

281. J.-D. Reynaud, *Les Règles du jeu*, *op. cit.*

282. *N. del T.*: SNCF, Société nationale des chemins de fer, compañía nacional pública de los ferrocarriles franceses.

283. *N. del T.*: EDF, Electricité de France, empresa nacional de electricidad de Francia.

284. *Cf.* la noción de neocorporativismo en P. Schmitter, "Neo-Corporatism and the State", en W. Grant (ed.), *The Political Economy of Corporatism*, Londres, Macmillan, 1985.

con claridad lo mostraron las tensiones internas de una CFDT[285] queriendo modernizarse, sino que dejen al margen a todo un nuevo proletariado. Más allá de la crisis del sindicalismo francés, la conciencia de clase obrera se disocia en conciencia de intereses específicos y en sentimiento de exclusión. No parece que sea posible ver en la coordinación de algunos conflictos, en la Salud Pública o en la RATP[286] particularmente, un renacimiento de la acción de clase sino más bien una protesta corporativa exasperada y la manera de entrar en la acción colectiva organizada de grupos que durante mucho tiempo eran marginales respecto a ellas, como las mujeres.

Los acontecimientos más importantes de este fin de siglo son sin duda la desaparición del mundo comunista, el agotamiento de las luchas de liberación y el ascenso de los movimientos neocomunitaristas. Más allá de la caída de un imperio, del desplome de una ideología y de las derrotas políticas y de las transformaciones geopolíticas, es la idea de un movimiento social total la que desaparece[287]. Ya los años sesenta y setenta fueron los del izquierdismo, es decir, los años de un movimiento obrero sin clase obrera, los años de las vanguardias sin base, de los "focos"[288] revolucionarios sin pueblo revolucionario, los años en los que se impusieron los modos de pensamiento social que percibían la sociedad como un orden absoluto, sin fisuras y sin actor. En algunas situaciones, esta lógica "pura" de un movimiento sin sujeto condujo al terrorismo[289]. Dentro de las sociedades industriales, los valores propios del movimiento obrero, en la medida en la que no son más que una de las expresiones de los principios centrales de este tipo de sociedad, han sido cuestionados por los nuevos movimientos, que se apoyan en una cultura "postmaterialista"[290]. El hecho de que la mayor parte de estos nuevos movimientos no se haya podido constituir como "verdadero" movimiento social así como,

285. *N. del T.*: CFDT, Confédération française démocratique du travail, organización sindical de orientación socialdemócrata.

286. *N. del T.*: RATP, Régie autonome des transports parisiens, empresa pública encargada de la coordinación de la red de transportes parisienses.

287. Sin embargo, tenemos que dejar constancia de la excepción polaca: en una sociedad que es todavía ampliamente industrial, un movimiento obrero que comportaba un movimiento nacional y democrático destruyó el poder comunista, que no hubiese podido mantener el orden más que a través de un golpe de Estado militar. Frente a un poder con vocación totalitaria, el movimiento sindical tuvo la capacidad de reunir el conjunto de aspiraciones de la sociedad. Cuando el régimen se hundió, todas las lógicas entremezcladas en *Solidaridad* se separaron, debilitadas y en ocasiones opuestas. *Cf.* A. Touraine, F. Dubet, M. Wieviorka y J. Strzelecki, *Solidarité*, *op. cit.*

288. *N. del T.*: En castellano en el original.

289. *Cf.* M. Wieviorka, *Sociétés et Terrorisme*, París, Fayard, 1988.

290. R. Inglehart, *The Silent Revolution*, *op. cit.*

actualmente, la influencia del desempleo, no ha dado sin embargo nuevas oportunidades al movimiento obrero. En la sociedad postindustrial, nuevas formas de dominación han transformado las relaciones de clase industriales, y la generalización del mercado y de los aparatos tecnocráticos sustituye poco a poco al poder "central" de la burguesía industrial.

La antigua acción obrera, asociada a la unidad relativa de los componentes de la clase obrera, deja lugar a una experiencia social en la que los individuos se perciben como dispersos, separados de sí mismos por la pluralidad de lógicas de la acción en las que se sitúan. Se viven entonces como sujetos que deben construir la unidad de su experiencia en una sociedad que ya no se ofrece como un sistema unificado cuyo "centro" eran las relaciones de producción. Esto no significa, regresaremos sobre ello, la desaparición de las relaciones de clase y de dominación. Pero diversos niveles de relaciones sociales se forman sin que ninguno de ellos se imponga. Además, los personajes y las personalidades nacidas de la sociedad industrial se diversifican pues no necesariamente existe un principio de continuidad de una esfera social a otra. Si existe todavía una clase obrera y si existen obreros, la clase como "mundo total" se ha agotado, y los obreros ya no son identificables a lo que durante mucho tiempo fue "el obrero" de la sociedad industrial y del barrio obrero [*banlieue rouge*], mezcla de mito y de realidad. La integración social se separa de la competencia entre intereses, que a su vez se separan de la capacidad crítica y utópica.

3. ¿ES LA ESCUELA UNA INSTITUCIÓN?

El concepto de institución, más polisémico aún que el de clase social, fue igualmente central en la teoría sociológica. Con el análisis de la escuela como institución de socialización, la concebiremos en un sentido relativamente limitado, de aparato de socialización encargado de transmitir una cultura y de distribuir cualificaciones. Definida muy toscamente, la función de la institución de socialización es la de transformar valores en normas y en roles que, a su vez, estructuran la personalidad de los individuos; debe institucionalizar los valores. En lo que se refiere al sistema educativo, esta función tan general puede especificarse en elementos diferenciados[291].

Como Durkheim destacó, la educación escolar se distingue de la que se dispensa en la familia en lo que tiene de "voluntaria". No apunta solo a reproducir una cultura; se identifica con un modelo cultural que busca producir un tipo de sociedad y de individuo. Desde ese punto de vista, la elección de los currícula tiene siempre algo de arbitrario, y toda escuela convoca algunas concepciones del sujeto. Pero la escuela no es una comunidad monástica, pues produce jerarquías y cualificaciones escolares a partir de las jerarquías sociales que le vienen dadas. El estudio de las relaciones entre esos dos niveles constituyó durante mucho tiempo lo esencial de una sociología de la educación entendida como estudio de las desigualdades producidas o reproducidas por la escuela. En fin, la escuela relaciona un proyecto educativo y las jerarquías sociales por medio de una organización cuyas reglas de vida, formas de regulación, distribución de roles, aseguran una función de integración de los niños o de los jóvenes en una sociedad "más extensa", como decía Durkheim, que la simple familia. Dicho rápidamente, la institución escolar asegura tres "funciones": una función de *educación*, una función de *selección*, una función de *socialización*. Jerarquizadas, estas tres funciones remiten a la imagen tradicional de la transformación de los valores en normas y de las normas en roles. Una investigación que desarrollamos acerca de la experiencia escolar de los alumnos de instituto nos llevó a transformar ligeramente esta representación de la escuela, pues revela que, desde el punto de vista de los actores, estas tres funciones no están integradas, no forman un todo, que en realidad están en relaciones de tensión muy fuerte[292]. La institución no aparece tampoco como un "bloque" de funciones integradas, sino como una construcción relativamente inestable, como un arreglo[293].

3. 1. Una institución ajustada

Hasta llegar a las grandes convulsiones de los últimos veinte años, la escuela aparecía como *una* institución en la medida en la que podía articular sin grandes tensiones sus distintas funciones. En Francia, la función de selección de la escuela se gestionó de modo relativamente "armonioso" mientras el sistema escolar estuvo constituido por la yuxtaposición de escuelas diferentes y separadas, que aproximadamente se correspondía con las grandes divisiones sociales[294]. A pesar de las sucesivas reformas y de la creciente introducción de "becarios", el instituto, precedido por el *petit lycée*[295], tenía la vocación de aco-

291. El vínculo de la institución escolar con "los valores" fue perfectamente iluminado por Durkheim, que establece la génesis de la escuela en un proyecto voluntario de transformación de la personalidad en nombre de la fe y del universalismo cristianos. La institución transforma los valores en personalidades sociales. *Cf. L'Evolution pédagogique en France*, *op. cit.*

292. F. Dubet, *Les Lycéens*, *op. cit.*

293. Está expresión está tomada de J.-L. Derouet, "Désaccords et arrangements dans les collèges (1981-1986)", *Revue française de pédagogie*, 83, 1988, pp. 5-22.

294. Sobre la historia del sistema educativo, consúltese A. Prost, *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*, Paris, A. Colin, 1968.

295 *N. del T.*: En Francia, el *Petit lycée* fue una etapa del sistema de enseñanza que formaba alumnos destinados a cursar estudios universitarios. Fue suprimido oficialmente en 1945.

ger a un público "burgués". En lo esencial, la selección escolar era en realidad una selección social realizada antes del propio instituto. Todavía en 1962, el 89% de los hijos de los ejecutivos considerados como alumnos "excelentes" entraban en sexto de primaria [*sixième*], contra un 42% de los hijos de obreros igual de excelentes; las tasas eran del 64 y el 14% para alumnos "medios" y la distancia crecía más, entre 50 y 2%, para los alumnos "flojos"[296]. La escuela republicana, que durante mucho tiempo se limitó únicamente a la escuela primaria, era la escuela del pueblo, y constituía la totalidad de la escolaridad para la mayoría de los alumnos, de los cuales más de la mitad, recordémoslo, no obtenía el certificado de estudios primarios al borde de los años treinta. De nuevo era únicamente el nacimiento lo que decidía el acceso a la escuela primaria, y el elitismo republicano de los padres fundadores de la escuela laica no era en absoluto asimilable a un proyecto de movilidad social[297]. Entre estas dos escuelas, el sistema intermedio del primer ciclo de la enseñanza secundaria [*collège*][298] ofrece una escolaridad más larga a los hijos de la clase media baja y a los más dotados de los hijos del pueblo. Si se hacían becarios, los mejores podían esperar alcanzar a los alumnos de instituto, pero durante mucho tiempo estaban excluidos de las ramas nobles, en las que reinaba el griego, el latín y los Herederos. En lo que concierne a los hijos de obreros más meritorios, algunos colegios profesionales los acogían, formando de ese modo una futura "aristocracia" del trabajo. El conjunto de este sistema se caracterizaba por una selección social situada antes de la selección escolar, lo que producía una escasa competencia escolar, de manera que se garantizaba con certeza la escasez de calificaciones elevadas. En ocasiones la escuela podía favorecer a los alumnos brillantes a través del juego de los concursos y de las becas, lo que hacía que apareciese como un mundo de justicia frente a una sociedad que distribuye de manera muy desigual las oportunidades de acceso a cualquier sistema[299].

Enfrentada a públicos escolares homogéneos, la institución escolar tradicional estaba también en posición de afirmar con fuerza ambiciones educativas. El instituto mantenía y defendía la gran cultura y las humanidades; sus preocupaciones culturales daban la espalda a la economía y a la técnica[300]. La escasez de los títulos de secundaria y superiores garantizaba su valor. La escuela primaria no sólo tenía el objetivo de enseñar a leer a los niños en una sociedad ya extensamente alfabetizada; debía sobre todo crear la Francia republicana, promover los valores de la Razón y de la Ilustración contra la Francia del Antiguo Régimen[301]. Si el profesor encarnaba la cultura y el saber, el instructor, como decía Durkheim, debía tener "algo sagrado". El prestigio de los maestros procedía, más que de su nivel de vida, de los valores que representaban por medio de una institución a la que, al haber sido a menudo antiguos becarios, muchos le debían todo.

En fin, en la gran separación que se instauró durante la guerra escolar entre instrucción y educación, la escuela quedó del lado de la instrucción. Era una escuela encerrada en sus propias reglas y sus propios valores. Realmente, no le preocupaba ni el niño ni el adolescente, pues se dirigía a lo que hay de adulto y de razonable en ellos. Esta escuela separaba los sexos, se mantenía distanciada de los modelos educativos anglosajones o alemanes que pretendían formar cierto tipo de hombre dentro de la vida colectiva, el aprendizaje de las responsabilidades a través de ejercicios no escolares, la vida en común, el deporte, la fraternidad de los alumnos...

De ese modo se constituía una institución muy intensamente regulada, considerablemente cerrada a la competición de la movilidad social, que acogía públicos homogéneos alrededor de proyectos educativos claramente definidos, realizados por profesores también ellos homogéneos y estrechamente controlados por la institución. La cultura escolar, la distribución de las cualificaciones y la educación componían un todo. En el instituto, los profesores eran "personajes". De acuerdo con un modelo platónico, el amor al maestro se convertía en amor a las ideas del maestro y a los valores que encarnaba; el ideal educativo apuntaba a producir alumnos, a la vez que convencionales, poco academicistas[302]. Incluso el jaleo de clase podría aparecer como una de las modalidades de regulación de esta institución: más que amenazar al sistema, concedía a los alumnos la parte de juego y de complicidad necesarias para la integración escolar[303]. Las expectativas de los profesores, de los alumnos y de sus familias se ajustaban, hasta el punto de que poco a poco se formó

296. Citado en A Prost, *Education, Société et Politique*, París, Éd. du Seuil, 1990.

297. El propio Dukheim, del que sabemos el papel que tuvo en la instalación de este modelo escolar republicano, no concedía sin embargo a la escuela un papel central en la movilidad social. *Cf.* C.-H. Culn, "Durkheim et la mobilité sociale", *Revue française de sociologie*, XXVIII,1, 1987, pp. 43-65.

298. *N. del T.*: En Francia, el *collège* es el primer ciclo de la enseñanza secundaria, para alumnos de entre once y quince años.

299. Esta representación de una escuela justa frente a una sociedad injusta tuvo sus consecuencias en la alianza entre los instructores y los obreros, que durante mucho tiempo fue uno de los piares de la izquierda y de la ideología republicana y social.

300. V. Isambert-Jamati, *Crises de la société et Crises de l'enseignement*, Paris, PUF, 1970.

301. C. Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982.

302. T. Parsons describió muy bien este tipo de relación educativa y sus componentes psicoanalíticos en "The School Class as a Social System", *Harvard Educational Review*, 29, 4, 1959, pp. 221-241.

303. J. Testanière, "Chahut traditionnel et chahut anomique dans l'enseignement du second degré", *Revue française de sociologie*, VIII, 1967, pp. 17-33.

la idea de una edad de oro escolar. De esa edad de oro hay que recordar, sin embargo, que implicaba una fuerte segregación social en relación a la escuela, un cierre de la escuela sobre sí misma y una gran distancia en las relaciones entre los maestros y los alumnos.

Esa imagen de una institución escolar ajustada no sólo no ha sido cuestionada por parte de la sociología crítica, sino que incluso ha sido reforzada[304]. La cuestión de la "reproducción" como ajuste espontáneo de las culturas escolares a las desigualdades sociales por medio del *habitus*, de las aspiraciones y de los códigos lingüísticos, propone una imagen tan perfectamente ajustada de la escuela, que incluso los conflictos y las críticas que nacen en la escuela participan de esta integración como astucias de la razón. La noción de "aparato ideológico del Estado" aplicada a la escuela incluso ha endurecido este razonamiento sometiendo la institución al finalismo funcional de la producción legítima de las clases sociales[305].

3. 2. La escuela ya no es una institución

Si le otorgamos a la palabra "institución" el sentido relativamente limitado que hemos escogido, el de una fuerte capacidad de integración en torno a valores centrales, la escuela ya no es una institución. Esto puede explicar el sentimiento de crisis que produce, pero no debe por eso llevarnos a decir que la escuela "ya no funciona": simplemente, no funciona ya como una institución.

La masificación escolar ha transformado profundamente las modalidades de distribución de las cualificaciones. En la medida en la que todos los alumnos toman la salida en la misma competición, con el primer ciclo obligatorio de la enseñanza secundaria [*collège unique*], la escolaridad se parece a una larga prueba de selección a lo largo de la cual el talento, las ambiciones, los recursos y las capacidades estratégicas de los alumnos y de sus familias son los útiles indispensables. Desde el punto de vista de los actores, lo esencial de la selección no se desarrolla ya antes de la escuela, sino durante los propios estudios. Incluso si a fin de cuentas las desigualdades escolares reproducen una gran parte de las desigualdades sociales, se ha transformado profundamente el modo en el que las jerarquías escolares se producen. Las pequeñas diferencias y las distancias medidas y acumuladas a lo largo del recorrido escolar terminan por producir jerarquías notables en el seno de un sistema que se fragmentó de manera infinita. Se ha puesto en marcha una especie de "mercado" escolar en el que las distintas disciplinas, las ramas, los centros, adquieren valores muy distintos. Por lo tanto, no es sólo por una simple moda intelectual por lo que la sociología de la educación ha dejado algo abandonadas las grandes investigaciones macrosociológicas para estudiar los procesos más finos de la "producción" de las desigualdades escolares. Parece que en gran medida es la propia escuela, a través de sus múltiples interacciones, la que "acelera" y refuerza las desigualdades que recibe[306]. La imagen de la escuela ha cambiado; ya no es ese islote de justicia formal dentro de una sociedad desigual; produce sus propias desigualdades y sus propias exclusiones. Evidentemente, la masificación escolar ha quebrado el viejo ajuste entre las enseñanzas y los distintos públicos escolares. El primer ciclo de la enseñanza secundaria [*collège*], el último año del instituto [*seconde*][307] y los primeros ciclos universitarios se perciben como niveles en los que se multiplican los problemas de heterogeneidad de públicos, de extrañeza de los alumnos respecto a las normas escolares, de desconcierto de los profesores frente al "nivel", de ansiedad de los alumnos...

Se ha trastornado la relativa homogeneidad de los modelos educativos y de las finalidades de la escuela, pues la escuela se ha masificado, el aumento del número de títulos ha cambiado su valor relativo, que es el único que socialmente cuenta[308], y desde hace ya tiempo las líneas de división entre la educación y la instrucción han sido perturbadas. Eso es lo que indica la naturaleza de los debates y de las políticas escolares, que ven cómo se suceden los modelos sin que nunca se imponga ninguno totalmente; es también eso lo que muestran los debates, a veces las tensiones, que atraviesan la vida de los centros y que particularmente se manifiestan cuando se les demanda redactar un "proyecto"[309]. La escuela parece estar atrapada en una serie de dilemas de los que le es difícil salir. Algunos desean que se repliegue sobre sí misma y reencuentre su vocación de institución, si no cerrada, sí al menos independiente. Pero los que esperan este regreso de la escuela se dividen entre los que sostienen una cultura escolar tradicional, republicana y justa, que privilegie la búsqueda de resultados dentro de la afirmación de las reglas

304. Se trata de los análisis de P. Bourdieu y de J. C. Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, París, Éd. de Minuit, 1964.

305. C. Baudelot y R. Establet, *L'École capitaliste en France*, París, Maspero, 1971.

306. Podríamos citar numerosos trabajos, entre los cuales los de R. Ballion, *La Bonne École. Évaluation et choix du collège et du lycée*, París, Hatier, 1991; M. Duru-Bellat y A. Mingat, en particular *De l'orientation en fin du 5e au fonctionnement des collèges*, *Cahiers de l'IREDU*, Dijon, n. 45, 48 y 51, 1985, 1988 y 1992. Para un balance actualizado de la sociología de la educación se puede remitir a A. Henriot-Van Zanten y M. Duru-Bellat, *Sociologie de l'école*, París, A. Colin 1992.

307 *N. del T.*: En Francia, *seconde* es el curso de la enseñanza secundaria que se realiza a los quince años.

308. *Cf.* J.-C. Passeron, "L'inflation des diplômes. Remarques sur quelques concepts analogiques en sociologie", *Revue française de sociologie*, XXIII, 1982, pp. 551-584.

309. Acerca de estos desacuerdos, *cf.* J.-L. Derouet, *École et Justice*, *op. cit.*

y de las jerarquías escolares, y los partidarios de una escuela educativa que desean centrarla en el niño y el adolescente, que sueñan con una escuela que no sea únicamente "escolar" y que dé a los alumnos aquello que su familia y la sociedad no puede darles. Según las categorías que se usan en las salas de profesores, este conflicto enfrenta a los "reaccionarios" [*réacs*] y a los "pedagogistas" [*pédagos*][310].

Sucede igualmente que se le reproche a la escuela no estar lo suficientemente abierta a la sociedad y a la economía. Muchos profesores, y muchos más padres y alumnos, desean una escuela adaptada a la demanda económica, una escuela útil y eficaz; el éxito de las IUT y de las BTS[311], la cuestión, recurrente, del aprendizaje, dan peso a esta tendencia. Sin embargo, la cuestión de la apertura de la escuela se entiende también por parte de otros como una llamada al papel social e integrador de la escuela, muy alejado de las poblaciones de los "barrios difíciles"; se trataría de reencontrar una tradición integradora, también "republicana": aquí los "realistas" se oponen a los "asistentes sociales". La dispersión de los modelos educativos, más allá de la apelación mágica a la tradición republicana, suficientemente generosa como para que todo el mundo la reclame como propia, ha conducido al sistema escolar a ajustes parciales, con frecuencia a nivel del centro, a veces incluso de la clase[312].

Conminada a definir parte de sus objetivos y de sus modos de ajuste a sus públicos y a su entorno, la escuela, desde el primer ciclo de la enseñanza secundaria hasta la universidad, se corresponde cada vez más claramente con la definición que da Crozier de una organización, más por su capacidad de producir acción concertada que por sus valores o sus funciones. Hablando con propiedad, no se trata, pues, de una crisis sino del fin de un modelo de organización concebido como un aparato de institucionalizar valores. El modelo "serial" o mecánico, en el cual la coherencia del conjunto provenía de la conformidad de los actores y de su adhesión personal a los valores de la institución, deja su lugar a un modelo más "político" en el que la coordinación de las acciones proviene del ajuste a las coerciones del entorno, de la capacidad propiamente política de coordinar las acciones a pesar de la heterogeneidad de los actores y de los objetivos que persiguen.

310. *N. del T.*: *Réacs* et *pédagos* son etiquetas intraducibles al castellano; sin matizar demasiado, podría proponerse unos mucho más amplios y menos expresivos "reaccionarios" y "pedagogistas".

311. *N. del T.*: IUT, Institut universitaire de technologie, escuela técnica superior; BTS, Brevet de technicien supérieur, Certificado de técnico superior.

312. J.-P. Obin, *La Crise de l'organisation scolaire*, París, Hachette, 1993.

3. 3. Las disputas de la cultura

Podemos admitir, con la condición de que se me conceda el derecho de hacer algunas simplificaciones, que nociones como las de clase o de institución están dominadas por un proceso de diferenciación. No parece que sea ése el caso de la noción de cultura, que en seguida ha aparecido fragmentada en el plano sociológico y como un terreno de debate y de improperios circulares y repetidos entre sus diversas significaciones. En una obra dedicada a la disputa de los currícula escolares en Inglaterra, Forquin ilumina perfectamente los conflictos intelectuales y sociales que se organizan alrededor de la noción de cultura[313].

Para algunos, la cultura escolar no puede ser más que la "gran cultura", el *stock* de conocimientos seleccionados "naturalmente" por el trabajo que una sociedad o, más aún, la humanidad se ha aplicado a sí misma a través de la ciencia y de la construcción de una gran tradición estética y cultural. Se trata de una utopía, en el sentido que Manheim daba a esta noción. Esta cultura no tiene que adaptarse al mundo; dibuja un "sujeto colectivo" autónomo, situado "por encima" de las culturas particulares, las de las clases sociales o de los *media*. De acuerdo con la famosa sentencia, "enseñar es resistir"[314], esta cultura, identificándose a la historia, en su voluntad de producir un pensamiento crítico, normas universales y una subjetividad "introdeterminada", se identifica también a la historicidad.

Evidentemente, quienes razonan en términos de competencia y de utilidad escolar no tienen ningún problema en mostrar que esta jerarquización de los saberes no es en realidad más que una ideología, es decir, la universalización más o menos inocente de una cultura particular con ninguna finalidad distinta del mantenimiento de los privilegios escolares y sociales de aquellos que han heredado esta cultura desde su nacimiento. Aquí la cultura se percibe desde el ángulo de su eficacia estratégica, como un recurso, y la disputa, sin cuestionar necesariamente su "grandeza", pone en evidencia todo lo que socialmente obstaculiza la adquisición de la cultura por parte de todos. Los que se colocan desde el punto de vista de la igualdad de oportunidades retoman un poco el juicio que Marx sostenía acerca de los derechos humanos y la Ilustración cuando subrayaba no su oposición a este ideal, sino su hostilidad con respecto a lo que, en una sociedad capitalista en la que los obreros estaban excluidos, en lo esencial, de la participación política, podía aparecer como una representación abstracta del hombre burgués.

313. J.-C. Forquin, *Ecole et Culture*, Bruselas, Editions universitaires De Broeck, 1989.

314. *Cf.* A. Bloom, *L'Ame désarmée*, *op. cit.*

El tercer principio de la disputa insiste en la heterogeneidad de las culturas y en la dignidad de todas ellas. Desde este punto de vista, la gran cultura no es sino una cultura particular que se ha impuesto a todos como modelo. Aquí cultura se entiende en su sentido antropológico, como un conjunto de maneras de ser, de hacer, y de representaciones del mundo. Se corresponde con la cultura de la tradición antropológica culturalista: "La fuente de los conocimientos, de las actitudes y de los modelos habituales de comportamiento compartidos y que transmiten los miembros de una sociedad particular"[315]. El principio de autonomía de las culturas y de no jerarquía implica la formación de una escuela abierta a las diversidades culturales, pues la gran cultura no es más que un particularismo entre otros. Evidentemente, esta postura se opone a la vez a la gran cultura y al universalismo crítico, acusados de destruir las culturas reales en nombre de una cultura universal reducida a la cultura del mercado, a la razón instrumental o a la cultura de los dominantes.

Evidentemente, la forma de esta disputa no es nueva; aparece ya en la crítica dirigida por Herder a la "Civilización". Continúa en el pensamiento crítico de Marx y del Nietzsche de *La genealogía de la moral*. Más cerca de nosotros podríamos seguir los meandros y los rebotes de las críticas dirigidas a los distintos ministros de Cultura, acusados sucesiva y simultáneamente de elitismo, de conservadurismo, de demagogia... Pero lo que sorprende es la duración y la regularidad de esta espiral de disputas, pues, por referirse a perspectivas bien distintas, los actores usan siempre la misma noción, la de cultura, que designa los mismos objetos, las mismas "realidades". Dicho de otro modo, los actores se distinguen más por las perspectivas que adoptan que por los "valores" que eligen. Cada una de estas perspectivas sólo tiene sentido por medio de lo que la vincula y la opone a las otras, y pone en juego, en cada ocasión una lógica de la acción dominante. En relación a cuáles son los términos de este debate, hay tantas posibilidades de acuerdo como de separación radical.

A lo largo de esas disputas inagotables, los actores sociales se sitúan en los tres universos de referencia, considerando por momentos la sociedad como un sistema de referencia, como un sistema de interdependencia y como una tensión dialéctica entre una definición del sujeto y del orden de las cosas. Cuanto más larga es la escolarización, más importante es el papel que desempeña en la distribución de las posiciones sociales, más activa es en la construcción de una cultura compartida, más desciende el debate, durante largo tiempo reservado a los profesionales de la cultura, a la experiencia de los actores bajo la forma de elecciones y de alternativas.

315. R. Linton, *De l'homme*, París, Éd. de Minuit, 1968.

Si la escuela ya no puede ser considerada como una institución, no es tampoco posible observarla como una empresa limitada a responder a los impulsos del mercado. No es tampoco una comunidad educativa que da la espalda a la sociedad. Buena parte del malestar y del sentimiento de crisis que desde hace tanto tiempo embarga a los actores de la escuela se arraiga en la experiencia de la creciente separación entre las "funciones" del sistema escolar. Aunque en Francia sea aún débil, la autonomía concedida a cada centro aparece como la única respuesta posible al declive de la forma institucional, mucho más que a la crisis de la burocracia de la Educación Nacional. Parece que solamente la capacidad "política" de los directores de los centros y de los profesores está en situación de, con mayor o menor fortuna, combinar las demandas contradictorias que se les dirigen. Los centros más "eficaces", es decir, aquellos que, "a igualdad de todas las demás condiciones", presentan los mejores resultados, en especial en virtud de los alumnos que acogen, son los que poseen, por razones más o menos aleatorias, la capacidad de *construir* una norma compartida y de asegurar el mínimo de integración entre los distintos componentes de las "demandas" escolares[316]. Ha pasado el tiempo de las grandes reformas, no sólo porque son políticamente muy pesadas y muy arriesgadas, sino también porque no son ya "pensables" para el conjunto de un sistema. La conciencia de "las resistencias" y de los efectos perversos se ha vuelto muy pesada. Solamente queda gestionar la tensa dialéctica entre la unidad de un conjunto educativo y la diversidad de lógicas.

∴

En el fondo, como se ha propuesto aquí, y en la medida que no implica la idea de una separación del actor y el sistema, la sociología de la experiencia social no conduce a la ruptura con la sociología clásica. Al contrario, rechazo la unicidad de ambos términos. A cada lógica de la acción "corresponde" un elemento del sistema que la "determina" de acuerdo a un vínculo específico de causalidad. La acción integradora corresponde a un sistema de integración por medio de la socialización. La acción estratégica se inscribe en un sistema de interdependencia por medio del "juego". La subjetivación depende de un sistema de acción histórica por medio de una tensión "dialéctica", más concretamente, de una crítica y de un conflicto. En esta perspectiva, el debate que opone holismo e individualismo carece de sentido. Por el contrario, la idea clásica de la unidad del actor y del sistema, idea que implica

316. *Cf.* F. Dubet, O. Cousin y J.-P. Guillemet, "Mobilisation des établissements et performances scolaires", *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, pp. 235-256.

la existencia de una lógica central, no es aceptable. No se trata solamente de que los vínculos de causalidad que unen al actor y al sistema sean complejos, complejidad que, por lo demás, no cuestionaría esa naturaleza única, sino de que la propia lógica de esa causalidad es múltiple, lo que reclama para cada caso metodologías específicas.

Más concretamente, este razonamiento descansa en la observación de la creciente autonomía de las lógicas de la acción y de los sistemas, lo que se puede captar en objetos que durante mucho tiempo se han percibido como conjuntos homogéneos. Más allá de los ejemplos escogidos, los de la clase social y la institución escolar, se ve claramente que es la idea clásica de sociedad la que está siendo cuestionada. La experiencia de los actores es ante todo la de esta dispersión, de esta crisis, que no es única, de esta historia que a menudo no es sino la búsqueda del propio proyecto de la modernidad. Al no descansar ya sobre el sistema, la unidad de significaciones de la vida social no puede existir más que en el trabajo de los propios actores, trabajo para el que construyen su experiencia y que se convierte por eso en uno de los objetos esenciales de la sociología.

V. EL TRABAJO DEL ACTOR

V. El trabajo del actor

Hemos diferenciado tres lógicas "puras" de la acción y mostrado en qué, analíticamente, se manifiestan disociadas, en qué remiten a procesos y a mecanismos sociales autónomos, es decir, a "sistemas" que no mantienen entre sí relaciones necesarias y funcionales. Debemos regresar ahora a la subjetividad del actor, a la actividad del individuo implicado en todas esas lógicas y enfrentado a su dispersión. De esta representación se desprende la imagen de una identidad social disociada en su interior y construida como un *trabajo*, como poner en contacto elementos heterogéneos: como una *actividad*. Ese trabajo constituye el objeto de la sociología de la experiencia. Sería indudablemente deseable proponer aquí una teoría general sobre las reglas que organizan esta actividad, una especie de gramática, pero no hemos hecho más que esbozar un vocabulario elemental. No estoy sin embargo en condiciones de ir tan lejos en la abstracción y la formalización, y tampoco es seguro de que eso sea deseable. Nos quedaremos en la fase de ilustración de este trabajo de la experiencia a partir de algunos ejemplos, que no son más que figuras particulares.

La experiencia de los individuos está situada antes de la acción colectiva, pero es ella o alguno de sus elementos los que se ponen en juego, los que se movilizan en los movimientos sociales y aportan parte de su sentido. Si se puede considerar que los movimientos sociales, en la medida en que son acontecimientos, rompen con las formas corrientes de la experiencia, pues implican condiciones y racionalidades particulares, estarán también dentro de un principio de continuidad con la experiencia que los individuos "llevan" a la acción colectiva. La sociología de la acción colectiva debe responder a dos preguntas esenciales: la primera concierne a la naturaleza de los propios mecanismos de la movilización; la segunda quiere saber qué es lo que se moviliza en términos de intereses, de solidaridades y de orientaciones culturales, y sobre todo cuáles son las combinaciones que hacen posible el paso de lo individual a lo colectivo. Este último asunto es el que nos interesa aquí. A medida que la experiencia social sustituye a las formas integradas de la acción, los movimientos sociales, como "personajes" colectivos estructurados alrededor de un significado central, dan paso a movimientos desmembrados, dispersos entre lógicas articuladas débilmente y en las cuales la capacidad política de vincular esas orientaciones ocupa un lugar cada vez más importante. Pero esto no puede llevarnos a afirmar que el núcleo duro de los movimientos sociales sea

de naturaleza política y que lo que está en juego con los movimientos sólo sea el acceso al poder.

1. EL ACTOR DIVIDIDO

1. 1. Las tensiones de la experiencia

Si la noción de experiencia puede parecer más adecuada que las de rol o estatus es en gran medida porque evoca la heterogeneidad de "lo vivido", la diversidad allí donde la noción de rol sugiere ante todo coherencia y orden. La cuestión de los conflictos de rol tampoco se acomoda totalmente, pues en ese caso el actor pasa de un rol al otro sin que la unidad de su experiencia esté amenazada, sin que esta obligación aparezca como un problema. Sólo en algunas condiciones particulares, como en las incongruencias de estatus, la pluralidad de roles afecta a la continuidad de la identidad, cuando los roles sostienen racionalidades profundamente divergentes. Pero las lógicas de la acción que estructuran la experiencia social no se corresponden con roles organizados; se sitúan antes de los roles y, sobre todo, mantienen entre ellas relaciones de *tensión*.

En Weber se encuentra una de las utilizaciones más fuertes de la noción de tensión, cuando muestra cómo un tipo de lógica y de significación religiosa se transforma al relacionarse con los distintos campos de la vida social, con los cuales, al dejar de estar aislado en su "pureza", necesariamente se confronta. La tensión procede del hecho de que la significación religiosa no se disuelve cuando choca con otra esfera de la existencia, ni siquiera de que establezca con ella un dilema insalvable, una contradicción. El caso que analiza Weber es el de las religiones salvíficas cuando oscilan entre las esferas mundana y ultramundana, produciendo entonces una tensión interna entre la ascesis y la mística[317]. De igual manera, no hay una verdadera ruptura entre lo sagrado y lo profano, sino una tensión, en la que se instalan los individuos; una dualidad objetiva se manifiesta en la experiencia en forma de tensión psíquica. Las relaciones entre la integración del grupo y la fe también se definen por la tensión, explica Weber; es la que opone la esfera doméstica con sus "dioses privados", los de las comunidades y las instituciones, al dios más universal de la fraternidad, ése que, al contrario, hace del extraño un ser plenamente humano. Exactamente más aún, Weber opone los "dioses funcionales" de la esfera política, dioses sometidos a los intereses de los grupos

317. M. Weber, "Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés", *Enquête*, 7, 1992, pp. 127-172. Véase también el comentario de P. Fritsch, "La Zwischenbetrachtung, un espace intermédiaire", *Enquête*, 7, 1992, pp. 173-193.

y de la burocracia, dioses que se ajustan "a los intereses de las capas sociales privilegiadas", al dios de la "racionalidad" formal, que apela a una moral y a un amor universales. Pero estas tensiones no sólo conciernen a los dioses y las ideas, no son simples contradicciones que oponen las diversas esferas de la vida social: atañen también a la experiencia profunda y a la propia personalidad de los individuos. La guerra de los dioses es también una guerra psíquica. Weber destaca, por ejemplo, las tensiones que enfrentan la esfera erótica con la esfera ascética, tensiones muy intensas, pues ambas movilizan sentimientos próximos entre sí: "Es precisamente esta proximidad psicológica la que incrementa naturalmente la profunda enemistad de sentido entre ambas"[318]. Las tensiones que sienten los actores están ancladas en el núcleo de la experiencia, aunque, estrictamente hablando, no sean psicológicas, ya que aunque sean los individuos los que las conducen, se inscriben en registros de significación profundamente diferentes.

Para Weber, estas tensiones sólo pueden profundizarse con el movimiento de la modernización, que separa las distintas esferas de la actividad y parcela la experiencia humana. "Desencantada", la experiencia ya no puede construirse sobre la significación central de un mundo vivido como Uno. La experiencia social moderna está parcelada respecto a la plenitud de la experiencia humana que tuvieron el "campesino", el "señor feudal" o el "héroe guerrero", "todos aquellos que cumplen el ciclo de su existencia sin ir hacia ninguna otra cosa más allá de ellos mismos. Podían incluso esperar, a su manera, la perfección de este mundo, que resultaba de lo que era, clara e ingenuamente, su vida"[319].

1. 2. El Yo disociado

No hace falta estar atrapado en el pesimismo weberiano para aceptar esta imagen del actor disociado. Aquí es la referencia a Mead la que se impone, no ya para retomar con mayor o menor fidelidad su teoría, sino para destacar algunos aspectos, esenciales para nuestros objetivos. Es sabido que la concepción meadiana de la personalidad y de la socialización es eminentemente sociológica, pues hace del intercambio con el prójimo el fundamento de la formación de la personalidad, a través de la percepción, y luego de la interiorización de las expectativas sociales. "Inconscientemente, nos hablamos como los demás nos hablan"[320]. El Yo del individuo se constituye como control interno de los múltiples *selfs*, adquiridos en distintas modalidades del

318. M. Weber, "Parenthèse théorique", *art. cit.*, p. 156.

319. *Ibid.*, p. 166.

320. G. H. Mead, *L'Esprit, le Soi et la Société*, *op. cit.*, p. 148.

juego infantil, desde la imitación hasta la capacidad de jugar con reglas más generales. Concebido desde ese punto de vista, el Yo y el *self* se inscriben en el linaje de la sociología clásica como interiorización de lo social por medio del par formado por *ego* y *alter*. "El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece porque entra en su propia experiencia como persona o individuo, no directa o indirectamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él"[321]. A partir de ahí, el modelo de la sociología clásica puede tomar una inflexión interaccionista; pensemos, por ejemplo, en la perspectiva de Blumer y, en alguna medida, en la de Goffman.

No obstante, la gran aportación de Mead, que particularmente Habermas ha subrayado con fuerza, no procede tanto de esta representación psicosocial de la socialización y de la identidad como de la concepción y del lugar del Mí como definición de un sujeto social[322]. El Mí no es la suma de los Yo que se deduce de la multiplicidad de roles y de posturas sociales; surge como una distancia sobre uno mismo, como una capacidad crítica; no puede reducirse a un Yo más general y abarcador. "Reaccionamos al Yo como un Mí"[323]. De ese modo, la conciencia no es un "ser" sino la actividad producida por la "conversación interior" entre Yo y Mí, en la que Mí no es un "súper" Súper-Yo, una conciencia moral más fuerte, sino una distancia al Yo, a los roles y a los intereses. El Mí se coloca en un punto de vista más amplio que los distintos Yo, ya que el "otro generalizado" no es una extensión abstracta de los roles y de las expectativas de rol, sino la adopción de una perspectiva suficientemente universal como para cimentar la distancia de uno a sí mismo, es decir, la distancia del actor respecto de su rol. Habermas atribuye esta perspectiva universal a la naturaleza ética de la comunicación, en la que el individuo construye su verdadera individualidad. Es una adhesión más amplia que la de los roles que elabora el Mí. "Efectivamente, de todas las clases (o subgrupos), la que define la unidad del lenguaje es también la que comporta el mayor número posible de miembros, la que permite a un número ilimitado de individuos entrar en una especie de relación social, por indirecta o abstracta que sea"[324]. No es necesario adoptar la teoría de la comunicación construida

321. *Ibid.*

322. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*, tomo 2.

323. G. H. Mead, *L'Esprit, le Soi et la Société*, *op. cit.*, p. 148.

324. *Ibid.*

por Habermas para aceptar que el Mí, el sujeto de la experiencia, se constituye solamente si el individuo dispone de referencias culturales que superan las meras normas asociadas al Yo y a la integración social. Así, "el Mí aparece como la fuente de la unidad"[325]. En cualquier caso, la cuestión del Mí es siempre difícil de representar, pues a diferencia del *self* y del Yo, que son las dos caras del rol social, el Mí no tiene "contenido"; aparece esencialmente como un trabajo que el actor ejerce sobre sí mismo, como una actividad y como una subjetividad. "El Yo proporciona el sentimiento de libertad, de iniciativa"[326].

Es posible leer a Goffman desde esta perspectiva: el *self* se presenta entonces como un objeto sagrado, íntimo, a preservar; se revela como lo que está realmente en juego en las interacciones, en donde se hace frente a la "apariencia". El sujeto aparece no tanto como una esencia, sino como un trabajo (*face work*)[327]. El Yo es doble "imagen reunida a partir de lo que implica el flujo completo de los acontecimientos; jugador en una especie de juego ritual al que se enfrenta con la situación más o menos suerte y diplomacia"[328]. Esta interpretación puede ciertamente estar fundada en el famoso análisis de la institución total, del internado, cuya finalidad no es sólo controlar a los individuos, sino destruir su *self*, o sus Mí en el vocabulario de Mead.

La distancia que se construye de ese modo, mucho más que la adhesión a los valores de un otro generalizado, es lo que constituye la subjetividad. Si no hubiese cierto peligro de confusión en la búsqueda de equivalencias con los conceptos freudianos, el Mí podría definirse por la tensión entre el Yo y el ideal del Yo. Sea cual sea el contenido de ese ideal, el Mí no se manifiesta bajo la forma de búsqueda de autonomía, de capacidad de dominar la propia vida. En esto, el Mí implica necesariamente un sentimiento de distancia respecto al "sistema". Pero toda la fuerza del razonamiento de Mead está en mostrar que esta distancia es un efecto del sistema. Este rápido giro hacia Mead no pretende situar mis pasos tras los suyos, sino iluminar mejor la manera de representar el trabajo del actor en la experiencia social.

1. 3. El trabajo del actor

a) En el espacio de la experiencia social, las tensiones a la vez ligan y enfrentan las distintas lógicas de la acción. La lógica de la integración establece una relación de tensión con la de la estrategia; la de la estrategia está en tensión

325. *Ibid.*, p. 287.

326. *Ibid.*, p. 151.

327. *Cf.* la lectura de Goffman a cargo de A. Ogien, "La décomposition du sujet", *Le Parler frais d'Erving Goffman*, París, Éd. de Minuit, 1987.

328. Goffman, *Les Rites d'interaction*, *op. cit.*

con la definición del sujeto; la del sujeto está en tensión con la lógica de la integración. Cada objeto de la experiencia es, uno por uno, percibido a partir de esos tres puntos de vista. De ese modo, cada uno de nosotros puede fácilmente poner en escena su identidad definiendo, una por una, sus pertenencias, sus recursos y sus compromisos. Evidentemente, esta presentación de uno mismo tiene todas las opciones de borrar las tensiones ya que el propio ejercicio de la presentación pública exige la construcción de una coherencia y de una complementariedad entre las distintas dimensiones, al igual que la autobiografía es la transformación del azar en destino [*destinée*] y del destino [*destin*] en vocación. Pero el análisis concreto de algunas experiencias sociales muestra que los actores viven constantemente en estas tensiones, en las interfaces de las lógicas de la acción. Así, la mayor parte de los individuos explican que son "al mismo tiempo" lo uno y lo otro, y la definición "auténtica" de uno mismo se manifiesta como un ejercicio imposible y como una exigencia de la experiencia social cuando los actores ya no pueden "adecuarse" a sus roles.

La cuestión de las tensiones de la experiencia social no debe remitir a una concepción necesariamente dramática, desgarrada, de la existencia. Muchas tensiones se rutinizan y se olvidan; el sociólogo deberá entonces descubrirlas detrás de lo que se presenta como una "división del trabajo" armoniosa de la personalidad. Pero si admitimos que la modernidad está caracterizada por una creciente autonomía entre esferas de la actividad, dotar de coherencia a estas esferas hace que la identidad sea más un problema que un ser. Y de igual modo que esta representación conlleva el rechazo de la hipótesis de un principio central de la acción, conlleva también distinguir las lógicas "puras" de la acción, subrayando de ese modo las tensiones que las separan. En ese punto, por ejemplo, seré gustosamente el mayor crítico respecto a la noción de *habitus* construida por Bourdieu. La fuerza, pero, desde mi punto de vista, también la debilidad de este concepto es que mezcla hasta confundirlas dos racionalidades de la acción: una es la de la integración cultural, otra es la de la acción estratégica. La noción de *habitus* borra cualquier tensión entre la lógica de reproducción de un programa cultural y la que busca la defensa y a la promoción de intereses en un "campo" competitivo. La acción estratégica se convierte entonces en una necesidad de la integración cultural y la reproducción de esta cultura sólo se realiza a través de una estrategia necesaria. Esta fusión de las dos lógicas, que son las dos caras del mismo *habitus*, sirve quizás para el campesino cabil y para el Sr. De Norpois[329], que viven ambos en sociedades fuertemente integradas, asentadas sobre su reproducción; no parece aceptable allí donde los mecanismos del "mercado" y los de la integración social tienden a separarse[330].

b) Porque la experiencia social no tiene centro, la concepción del Mí que propone Mead es necesaria, pues es ese Mí el que está en condiciones de dotar de sentido y coherencia a una experiencia dispersa por naturaleza. Así, el Mí, o si se prefiere la identidad social profunda, no tiene "realidad", sólo es el trabajo del actor construyendo su experiencia como *su* experiencia. Establece un principio de autonomía, más frecuentemente reivindicado que realizado. En esto no hay muerte del sujeto, incluso si el sujeto no preexiste a su experiencia y no se manifiesta más que desde la distancia respecto de la experiencia. De hecho, el Mí aparece como lo que está en juego en la experiencia, pues esa capacidad de decir "mí" está constantemente amenazada por la determinación de las lógicas de la acción, las mismas que reducirían al actor a no ser más que la yuxtaposición de sus raíces, de sus intereses y de su cultura.

Sin embargo, en ese trabajo y en esa distancia sobre uno mismo, la definición cultural del sujeto ocupa un lugar muy particular, pues la subjetivación no se puede concebir sin referencia a una concepción de la creatividad humana y a una ética, sin una definición de la autonomía. Percibido como una mónada, el individuo es independiente, pero no autónomo[331]. No está en posición de reconstruir, para él, el sentido y la coherencia de su experiencia. Esta afirmación no implica en absoluto que esta definición de la autonomía sea trascendente, como lo fueron el alma, la Razón o la Historia; se mantiene también dentro de las concepciones de la vida buena y justa, de la autenticidad, de la realización, que no pueden reducirse a las representaciones ideológicas y aceptables del narcisismo de las sociedades modernas y del despotismo suave de la sociedad de consumo. Si la historia de la modernidad es la del "descenso" del sujeto a la experiencia social, no es sin embargo la de la muerte del sujeto[332]. Como muestra Taylor, la búsqueda de una experiencia social "auténtica", ese ideal autorreferenciado, resiste al mismo tiempo a la absorción del individuo dentro de sus raíces y al reino de la razón instrumental, encarnado en la racionalidad de las organizaciones, de los aparatos y de la publicidad[333].

Esta impresión de distancia sobre uno mismo no se manifiesta tanto en la introspección, o en el análisis de "las tripas y el corazón", cuanto en la

329. *N. del T.*: Se refiere al marqués de Norpois, personaje de *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust.

330. Recordemos que, por comodidad, llamamos "mercado" al espacio en el que se desarrolla la acción estratégica; el mercado económico es sólo uno de esos mercados.

331. Sobre este punto, *cf.* A. Renaut, *L'Ere de l'individu*, *op. cit.*

332. *Cf.* A. Touraine, *Critique de la modernité*, *op. cit.*

333. C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; *Grandeur et Misère de la modernité*, Montreal, Bellarmin, 1992.

sensación de extrañeza respecto al "sistema". Si hubiese que escoger un indicador sencillo que permitiese distinguir la experiencia social de la acción social entendida en su sentido clásico, habría que inclinarse probablemente por esta impresión de extrañeza, de no adhesión. El individuo no puede pegarse totalmente a su rol, a sus intereses, ni siquiera a su cultura, pues esos tres elementos están disociados. Como mostró perfectamente Simmel, el mundo se manifiesta parcialmente extraño y el individuo tiene la impresión de no ser nunca lo que le indican sus roles y sus relaciones. En realidad, esta impresión es muy trivial, cuando, en las discusiones comunes y en las entrevistas sociológicas, los individuos explican que no son lo que socialmente deberían ser, que son espectadores porque buscan ser ellos mismos. Pero sólo son ellos mismos en ese movimiento de desprendimiento.

Evidentemente, no nos podemos quedar con una imagen tan negativa, "hueca", del trabajo del actor, pues estas lógicas de la experiencia vienen definidas por relaciones sociales, por conflictos. Es a través del conflicto, del compromiso que supone, que se plantea la autonomía como lo que *socialmente* está en juego frente a lo que la amenaza y la hace imposible. En este sentido, el compromiso se opone a la adhesión, es la introducción de la subjetivación en las relaciones sociales a través del conflicto[334]. El éxito de la acción colectiva no depende solamente de que el Yo quede cubierto por un Nosotros más amplio, de la fusión de la conciencia individual y de la conciencia colectiva; viene también de una autonomía individual más fuerte, de una subjetividad más afirmada. Desde ese punto de vista, los movimientos sociales son movimientos de individuos; sin tener eso en cuenta no entenderíamos por qué la muerte de un movimiento produce tantas crisis personales, ni por qué tantos individuos han aceptado sacrificar su vida por un movimiento o por la idea que se hacían de él.

Para subrayar el trabajo de los actores, abandonemos el vocabulario un tanto abstracto utilizado hasta este punto para analizar algunas experiencias sociales que hemos estudiado. Con el objetivo de evidenciar el papel de la dominación y del conflicto en la construcción de la experiencia, abordaré de manera aproximativa dos casos que retoman los análisis del capítulo anterior: el de la exclusión social y el de la influencia del aparato escolar sobre las clases medias.

2. LA EXPERIENCIA Y LA EXCLUSIÓN

Las mutaciones del aparato económico, de un lado, y, del otro, la influencia de una cultura de masas que disuelve las pertenencias y las culturas populares, no destruyen las relaciones sociales tradicionales, las de la "explotación". Pero éstas han sido poco a poco cubiertas por un tipo de relaciones que se nos muestra cada vez más fundamental: el de la exclusión social. Una jerarquía completa de niveles de participación relativa sustituye a las categorías y conflictos de la sociedad industrial. Los problemas sociales no se definen por las relaciones de producción, sino como problemas urbanos, problemas de distancia social, de identidad y de integración[335].

2. 1. Sobre las conductas heterogéneas

a) Durante una investigación de larga duración sobre y con los jóvenes de las *banlieues* populares "difíciles", me topé con una extrema heterogeneidad de conductas. Observando los comportamientos de los jóvenes, interrogándolos, confrontándolos con interlocutores, tuve la sensación de estar delante de secuencias de prácticas o de discursos entre los cuales era terriblemente difícil encontrar un principio estable y una jerarquía significativa.

En ocasiones, los jóvenes parecen totalmente replegados sobre sí mismos, construyendo una socialidad estrecha y fugaz, participando de redes de conocimiento locales de las que es muy difícil trazar los límites. La vida cotidiana aparenta ser un largo deambular sin objeto; las conversaciones se presentan deshilvanadas, atadas a acontecimientos menores, palabras sin otro propósito que no sea el de mantener la presencia física de las personas alrededor de una mesa, en un prado, en las bodegas... Con Didier Lapeyronnie y un equipo de investigadores pasamos días enteros intentando entrar en el secreto de esta sociabilidad estrecha, que en nada se parece a la vida "organizada" de las "bandas", y de la que es complicado percibir sus estructuras sociométricas y sus fronteras[336]. Preguntados por esta cuestión los jóvenes, no dan más sentido a esta vida social que el de protegerse de la soledad o, más simplemente aún, el de pasar el rato. Al mismo tiempo, este tipo de relaciones resiste obstinadamente la mayor parte de los intentos de ser organizado y tutelado por los trabajadores sociales; los jóvenes no usan los servicios que se les proponen más que para abrigar esta sociabilidad retraída. Por ejemplo, las competiciones deportivas raramente se transforman en prácticas organizadas y regulares. La afición por el baloncesto o por el fútbol no alimenta los clubes de deporte. No se configura ninguna identidad afirmada, y sin embargo, ese tipo de vínculo de pertenencia se mantiene y se defiende.

334. Es por eso que A. Touraine define el Mí como un movimiento social (*Critique de la modernité*, *op. cit.*).

335. Acerca de esta mutación, *cf.* F. Dubet y D. Lapeyronnie, *Les Quartiers d'exil*, *op. cit.* Estos barrios "difíciles" son los que acumulan distintas desventajas: pobreza, tasa de desempleo, heterogeneidad poblacional, aislamiento, mala reputación...

336. F. Dubet, *La Galère*, *op. cit.*

Durante otras secuencias, frente a otros interlocutores, o a partir de que se establece la confianza y la familiaridad, es otro universo el que se manifiesta. Es el de los pequeños negocios, el de los "chanchullos", el de las jugadas más o menos legales en las que los jóvenes se muestran como empresarios marginales a pequeña escala. Su barrio no sólo es para ellos un refugio, sino también un coto privado de caza donde se desarrolla un "mundo de negocios", donde se ofrecen oportunidades, actividades orientadas a la supervivencia o, con más frecuencia, hacia la adquisición de los medios que permitan hacer alarde de un *look*, de "fardar", de construir un nivel de participación social, de introducir en escena las imágenes difundidas por los *media*.

En otros momentos, la vida de la *galère* parece dejarse arrastrar por conductas "excesivas", conductas que no parecen depender ni de un repliegue protector ni de una racionalidad más o menos desviada. A menudo, entonces, los jóvenes se vuelven violentos, agresivos, tensos, y no sólo en contra de los extraños para la *cité*[337], sino también en sus propias relaciones. Las peleas estallan bruscamente con pretextos que nada más son pretextos. La delincuencia se hace por provocación y placer; los objetos robados se destruyen a ojos de todos en la escenificación de los "*rodeos*"[338].

El problema que se plantea con estas observaciones no deriva de las conductas mismas sino de su yuxtaposición. Así, los jóvenes participan de todas, y ninguna de ellas les define totalmente. Ninguna se presenta realmente como una subcultura con su propia estructura, sus tradiciones y sus fronteras. La *cité* no alberga jóvenes retraídos, jóvenes delincuentes y jóvenes violentos, sino actores que parecen ser todo al mismo tiempo, imprevisibles para los demás y para sí mismos. Su experiencia no tiene centro. Oscilan de una conducta a otra a merced de las circunstancias y de las oportunidades, como si fuesen las circunstancias las que les arrastrasen y no orientaciones autónomas. Por esta razón, la mayor parte de los trabajos que están dedicados a ellos se construyen alrededor de esta heteronomía y de la victimización de los jóvenes, que aparecen como juguetes de las fuerzas sociales; la descripción de los contextos y de la situación, yuxtapuesta a la de las conductas, es lo que está, entonces, debe explicarles.

337. *N. del T.*: Al igual que *banlieue*, el término *cité* tiene connotaciones específicas, ligadas a la historia de la emigración en Francia, a sus políticas urbanísticas durante los años sesenta y setenta o a la construcción de los HLM (*Habitation à loyer modéré*) y sus muy idiosincrásicos paisajes sociales. Por eso no parece recomendable optar por alguna de sus traducciones usuales (barrio, barriada, ciudad dormitorio...), que reducirían el concepto a sus sentidos más triviales. En razón de ello optamos por no traducir el original.

338. *N. del T.*: "*Rodeos*" son carreras de coches realizadas, en general en las *banlieues*, con automóviles robados.

Esta heterogeneidad de las conductas se refuerza por la observación de las relaciones entre los jóvenes de la *cité* y distintos actores, que se sitúan alternativamente en posiciones múltiples, a la vez extraños, rivales y adversarios, a los que se les solicita también ayuda, comprensión y autoridad... De esta manera, los trabajadores sociales o los profesores son definidos como los agentes de la exclusión, como los enemigos, y como los aliados indispensables para la supervivencia en la *galère*. De igual modo, los policías son definidos simultáneamente como "fascistas", árbitros de la delincuencia, y como agentes de un orden deseado.

b) No es demasiado difícil relacionar estas distintas conductas en términos de las lógicas de la acción que les subyacen. El modo en que los actores definen su situación es inequívoco.

En primer lugar, la vida de la *cité* se describe como "anómica", desorganizada: "guerra" de todos contra todos, ausencia de referencias estables, conductas imprevisibles, sentimiento de inseguridad, de "locura". Estamos lejos del cuadro, a menudo levemente populista, de la comunidad popular. La lógica de la integración se define en términos de crisis y de falta[339]. El manifiesto apego expresado respecto a las *cités* no impide esta descripción anómica del mismo.

En segundo lugar, los jóvenes se describen como excluidos de distintos "mercados": mercado escolar, mercado de trabajo y, más ampliamente, esfera del consumo de bienes y de la cultura de los jóvenes que asimismo imponen un nivel de participación social. Se perciben como excluidos, pero no como marginales, en la medida en la que participan plenamente de una cultura de masas que les concede por otra parte, un lugar importante al estetizar sus "looks" de jóvenes de barrios de la *banlieue*.

En definitiva, estos jóvenes no perciben "la sociedad" y los valores de la autonomía más que en forma de dominación bruta, de violencia de la competición social y de asistencia. Excluidos de la conciencia de clase obrera, no enfrentan la dominación que soportan con ninguna definición colectiva "orgullosa" y autónoma de sí mismos. El mundo es una jungla en la que la dominación no se imputa a ningún grupo en particular, a ningún tipo de relación social; se impone a los individuos, y sin embargo carece de sentido.

La experiencia de la *galère* se estructura entonces como la combinación de esas dimensiones, constituyendo las distintas conductas a las que nos hemos referido más arriba. Esta actividad combinatoria, en este caso altamente inestable, es un primer trabajo del actor. Es posible presentarla del siguiente modo:

339. No sería demasiado difícil dar cuenta de las descripciones que hacen los actores en términos de los indicadores formalizados de la desorganización social y de los estados anómicos.

— La sociabilidad retraída resulta de la combinación de una lógica de integración debilitada y de la exclusión social. Asociada a la débil integración comunitaria, la exclusión se transforma en conciencia desdichada; los individuos se perciben como los responsables de sus fracasos, ya que la comunidad es demasiado débil como para interpretar esos fracasos y esas exclusiones en el marco de un "destino de clase"[340]. Por lo tanto, se crea esta sociabilidad mínima cuya finalidad es proteger a los jóvenes de una exclusión demasiado agotadora; produce un mundo que neutraliza las imágenes desvalorizadas de sí mismo creadas por los fracasos escolares y profesionales, y más ampliamente por los estigmas sociales asociados a la mala reputación de la *cité*.

— Las conductas delictivas se inscriben en la combinación de dos lógicas de la acción: la de la exclusión y la de la rabia. Asociada a la rabia, la exclusión produce una desviación conformista a causa de la simple frustración del deseo de participación; la rabia distrae de la conciencia desdichada. Se trata de obtener ilegalmente los bienes de los que se está privado. Pero el efecto de la exclusión sobre la rabia también produce el deseo de afirmar la propia fuerza y una relativa neutralización de la culpabilidad asociada a la desviación[341]. La delincuencia de la *galère* no es una pura actividad racional; se apoya también en el deseo de demostración, de pavoneo, de revancha... A menudo, de hecho, es esta relativa irracionalidad la que la pierde.

— Finalmente, la rabia y la desorganización social producen una violencia sin objeto, o más precisamente, una disposición a la violencia que se dirige a objetos distintos, o a actores diferentes, que juegan el papel de "agentes provocadores": policías, profesores, porteros, guardias de seguridad, transeúntes, los colegas de la *cité*... La rabia explica parte de la irracionalidad y de la "maldad" de la *galère*, rabia que desborda la racionalidad propia de la delincuencia y permite que los que se distinguen como víctimas se perciban por un momento como actores. Los "incontrolados" de las manifestaciones estudiantiles de marzo de 1994 evidenciaron esta orientación de la acción, esta mezcla de "rabia", de delincuencia y de excitación lúdica, expresada en estos jóvenes que intervienen en la escena pública al mismo tiempo contra la policía, contra los periodistas y contra el movimiento estudiantil, que es percibido también como una lucha propia de relativos privilegiados.

340. Nos encontramos con ese fenómeno de conciencia desdichada y de "odio" de uno mismo en la idea de que los habitantes de los HLM [*N. del T.: Habitation à loyer modéré*, una suerte de Vivienda de Protección Oficial en alquiler] tienen de la reputación de su *cité*. *Cf.* D. Duprez y M. Hedli, *Le Mal des banlieues? Sentiment d'insécurité et crise identitaire*, París, L'Harmattan, 1992; R. Dulong y P. Paperman, *La Réputation des Cités HLM*, París, L'Harmattan, 1992.

341. Acerca de la cuestión de la neutralización, *cf.* D. Matza y G. M. Sykes, "Techniques of Neutralisation: a Theory of Delinquency", *American Sociological Review*, 1957, 22, pp. 667-669.

2. 2. El individuo amenazado

Cada conducta se forma como una articulación entre dimensiones elementales de la experiencia, y, en el caso que aquí nos interesa, estas dimensiones son todas "negativas", están definidas por la falta: anomia, exclusión y rabia. Eso es lo que hace de éste un caso límite de la experiencia.

En primer término, esta experiencia es descrita por los individuos en términos de amenaza y de destrucción de la personalidad, pues no perciben ningún principio de coherencia en la circulación continua de una vertiente a otra de su "desgracia". Se sienten sacudidos, llevados por las circunstancias, y los efectos de arrastre del grupo les empujan a no sentirse en absoluto autores de su propia vida. Es el prójimo, los pequeños acontecimientos de la *cité*, las diferentes prácticas y "curros", los encuentros... los que los van llevando de una lógica a otra. Esta presentación de sí mismos no se puede reducir a una técnica de "neutralización" que consista en ponerse en escena como una víctima irresponsable y, así, no culpable, aunque en ese terreno esto tenga cierta utilidad.

La amenaza que pesa sobre la personalidad se manifiesta a partir de cuestiones triviales. Los jóvenes no necesariamente se sienten seguros de su deseo de trabajar: temor al fracaso, miedo de no ser ya capaz de llevar una vida equilibrada... La dependencia del juicio y de la mirada de los otros es también extrema, con una susceptibilidad a flor de piel, siempre amenazada. Exacerba una especie de hipertrofia del Yo social, pues el individuo está muy poco seguro de su propia identidad, de su coherencia y de su consistencia. Hablando en los términos de Goffman, no hay más que la "apariencia" y el cara-a-cara. Los ciclos del honor y del reto ganan importancia por la muy escasa capacidad de construir un juicio autónomo, pues los actores están constantemente obligados a asegurarse. De ese modo, la sociabilidad está lejos de ser siempre amistosa y cálida. Los jóvenes se están constantemente "cachondeando" y cada encuentro supone el rechazo de un miembro, la formación por unas horas o por unos días de un chivo expiatorio, dentro de una espiral infinita y agresiva de exclusiones y de incorporaciones, sucesivas y sin orden. La "apariencia" surge como un bien supremo, mucho más frágil cuanto más los individuos, a menudo excluidos, dominados y estigmatizados, dependen

del juicio de los demás sin poder sentirse "internamente" seguros. Así, la mayor parte de las peleas entre jóvenes, al igual que los enfrentamientos con los adultos y los profesores, encuentran su pretexto en la obligación de salvar las apariencias: me desprecia, me "mira", me desafía, me avergüenza delante de los demás, me "traiciona"...

En el trabajo que llevamos adelante son los discursos acerca de la droga los que mejor ilustran esta angustia de la destrucción de la personalidad. Aunque la droga, "blanda" o "dura", sea un recurso económico importante, y la droga blanda, la "maría", comparezca como el médium de cierta sociabilidad, el "equivalente" al alcohol entre los adultos, no por eso el consumo de droga dura deja de simbolizar la destrucción "voluntaria" de la personalidad. Así, los jóvenes describen el "agujero negro" de la toxicomanía, la dependencia "biológica" del producto, como algo que comporta una salida del espacio de la *galère*: la destrucción de las relaciones, la mentira y la explotación de la familia y de los amigos, la desaparición del individuo. El "drogata" es aquel que ya no tiene amigos, que ya no puede enamorarse, aquel al que la vida se le fue. La condena del toxicómano es muy intensa aquí, pues el agujero negro está cerca y amenazante; aparece como el punto de un recorrido en el que la *galère* deshace al sujeto, que ya no resiste la destrucción de su experiencia social.

2. 3. El "motín"

Es fácil de entender que, aunque sea fruto de una condición particularmente injusta y penosa, la experiencia de la *galère* no produce fácilmente acción colectiva. Los sentimientos solidarios son solubles y, sobre todo, están sujetos a la vergüenza. La conciencia de tener intereses comunes se rompe por efecto de la atomización de las estrategias individuales y por la dependencia. La rabia, en fin, comparece como lo opuesto del conflicto, pues no se canaliza por medio de ninguna representación colectiva de una relación social de dominación[342]. Sin embargo, los pequeños motines de barrio, que fueron noticias en la sección de sucesos y que operan como desencadenante de las operaciones "antiverano caliente" y de muchas políticas urbanas, se presentan como la forma de acción colectiva producida por la *galère*; en ellas encontramos todos los ingredientes de esta experiencia.

342. Es cierto que en el plano individual los educadores y los trabajadores sociales logran disciplinar la rabia a través de la práctica de deportes de combate en los que los actores alcanzan cierto control de sí mismos. Esta técnica de control social, al igual que el papel del boxeo en el gueto negro norteamericano, no puede sin embargo considerarse una "solución", como en ocasiones se hace.

El motín se desata desde fuera, por una "provocación" real o supuesta, poco importa dentro de la larga serie de choques y desafíos que enfrentan a los policías y a los guardias de seguridad con los jóvenes del barrio. El motín se asemeja a lo que se llamaba "una emoción" antes de la revolución: los jóvenes se agrupan, desafían, juegan, escenifican la rabia. Pero el motín es también delictivo: pillajes en el supermercado, robo de materiales de la casa de juventud, degradación de la escuela. Además, con frecuencia son los equipamientos sociales el objetivo, los que fueron instalados para los jóvenes, y toda la amargura confluye en el momento en el que los jóvenes destruyen su propio barrio. Resulta notable que este tipo de explosiones no aparece necesariamente en los barrios más degradados y más abandonados, sino allí donde ha habido esfuerzos serios de equipamiento por parte de los servicios públicos o de los poderes locales. Atacados, los equipamientos sociales representan el fracaso y la frustración, más aún cuando permitieron a algunos "salirse". El motín se apoya en el deseo, que no es sólo frustración, sino también humillación de estar frustrado. Entonces, no pudiendo obtener legalmente algunos bienes, los individuos los destruyen, de manera que nadie se beneficie de ellos y manteniendo de ese modo la unidad del grupo y la "apariencia"[343]. El motín, en fin, dibuja un territorio; a menudo gracias a los *media*, proporciona identidad a los jóvenes, les da ese cuarto de hora de fama del que rápidamente descubren que es un medio nada despreciable para hacerse oír. Pero el motín, que se presenta como la fusión de una experiencia social diluida, no se transforma en acción organizada ni en movimiento social. Decae muy rápidamente; también muy rápidamente los que surgieron como líderes —que son casi "abducidos" por el juego político local— son abandonados por parte de una "base" que no existe fuera del acontecimiento público.

Para que se forme un embrión de movimiento deben transformarse elementos de la experiencia de los individuos; es particularmente necesario que la "pura" rabia deje su lugar a una imagen del conflicto, que la presencia de un adversario y de un reto no sólo favorezca el propio proceso de movilización, sino que también transforme la experiencia. A lo largo de mucho tiempo de nuestra historia social la conciencia obrera cumplió ese papel, haciendo que el motín y la "emoción" se orientasen hacia una acción organizada. Hoy el movimiento obrero no está en posición de desarrollar esa función. Son los jóvenes inmigrantes quienes están en primer plano, a causa de los efectos inducidos por el racismo.

343. Sobre el deseo, *cf.* S. Freud, "Psychologie des foules et analyse du moi", *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.

2. 4. El papel del racismo

a) Tanto la observación de las conductas como la de los indicadores estadísticos llevan en general a subrayar la cercanía que hay entre los jóvenes procedentes de la inmigración y los franceses que pertenecen a las mismas categorías sociales[344]. En la mayor parte de los barrios en los que hemos trabajado, la fisura que separa a los jóvenes franceses de los jóvenes inmigrantes es notablemente menos clara que la que enfrenta a todos esos jóvenes con su entorno. El territorio más pertinente es el de la *cité*, en el que la composición étnica está casi siempre lejos de ser homogénea. La connotación "inmigrantes" asociada a las *cités* es, más que una descripción, un estigma, pues los barrios acogen a grupos que son heterogéneos desde el punto de vista del origen, de la antigüedad de su presencia en Francia, de sus proyectos... Las culturas de origen entran en crisis a causa del propio proceso inmigratorio. Los jóvenes inmigrantes, más que al drama corneliano[345] de la doble pertenencia, se sienten arrastrados a una crisis cultural. En cierta medida, y sin jugar a las paradojas, la desorganización social de las *cités* es un indicador del grado de asimilación cultural de las jóvenes generaciones. En lo esencial, comparten aspiraciones y gustos con su clase de edad y su grupo social. Sus prácticas religiosas están ya notablemente "laicizadas", replegadas a la esfera privada, lo que manifiesta, más que la afirmación de una diferencia irreductible, la fidelidad a los orígenes y a la familia. De igual modo, la elección del cónyuge se manifiesta como la conciliación de una exigencia endogámica dependiente de la tradición familiar, y el valor moderno de la elección amorosa autónoma; la pareja se elige libremente dentro del grupo que para la familia es aceptable, lo que no es precisamente original. Las tasas de natalidad de las jóvenes se acercan muy rápidamente a las de las francesas. Los resultados escolares, en la medida que sea posible calcularlos con precisión, aparentan estar claramente determinados por los orígenes sociales. En suma, parece que el tiempo es el dueño y señor del proceso migratorio, y estos jóvenes, que en su casi totalidad han nacido o han sido educados en Francia, han asimilado lo esencial de las culturas populares de masas a las que se han enfrentado. Esta asimilación es, de hecho, uno de los obstáculos al proyecto de sus padres de retornar a sus países de origen.

Al igual que los jóvenes franceses que viven en las mismas *cités*, los jóvenes procedentes de la inmigración tienen una alta representación en las

344. Para un balance de los trabajos sobre este tema puede remitirse al que realizamos en: F. Dubet, *Inmigrations: qu'en savons-nous?*, Paris, La Documentation française, 1989.

345. *N. del T.*: O propio de Corneille, es decir, un drama en el que los personajes se enfrentan a dilemas en ocasiones insuperables.

ramas escolares marginales; al igual que ellos, están marcadamente afectados por el desempleo... Viven con tanta intensidad como los franceses la distancia entre una asimilación cultural muy fuerte y una integración social débil. Es solamente por efecto de la rutina que se continúa, en relación a ellos, hablando del "problema de la inmigración", de manera que su situación se confunde con la de los demás jóvenes de ambientes populares, de tal modo que el problema es más claramente de naturaleza social que cultural. En unos pocos años los jóvenes procedentes de la inmigración serán tan poco "inmigrantes" como los negros lo son en Estados Unidos, lo que querrá decir que estarán igual de mal integrados, aún siendo completamente "nacionales". Señalemos asimismo que esta "contradicción" entre la asimilación y la integración revierte la situación de la generación de sus padres, que estaban incluidos en la producción mucho antes de estar asimilados por la cultura[346].

Lo que fundamentalmente diferencia a los jóvenes inmigrantes de los jóvenes franceses de los mismos barrios no es tanto su condición, sino el racismo que soportan y la segregación. En la experiencia migratoria, el racismo es algo omnipresente. Lo es por el lugar que ocupa la inmigración en el debate político francés desde hace ya más de diez años y por el creciente aumento de la hostilidad en relación a los jóvenes varones magrebíes[347]. Los jóvenes que se perciben "como los demás", no estando ya ni siquiera protegidos por el sentimiento de sus diferencias comunitarias y culturales, son tanto más sensibles al racismo cuanto es esta proximidad cultural y social la que produce ese sentimiento. Siguiendo un mecanismo que ya describió Tocqueville, el racismo moderno se desarrolla cuando las barreras culturales y sociales se reducen y cuando los "parecidos" de los jóvenes inmigrantes parecen ser más amenazadores que sus "diferencias": los viejos, replegados sobre sus particularismos, son percibidos de manera menos negativa y son menos agredidos que los jóvenes magrebíes vestidos con vaqueros y cazadoras, usuarios más frecuentes de los McDonalds que de las salas de oración. Pero el racismo no es sólo un asunto de discurso y de violencia, de agresión; en lo esencial, se manifiesta en la segregación que bloquea el acceso a algunos empleos, prohíbe algunos barrios, algunas escuelas... De manera aún más sutil, el racismo es una cuestión de miradas, de actitudes explícitas o imperceptibles, que invaden la existencia, niegan al individuo como persona y lo reducen a parte del grupo. Más allá de las agresiones y de los estigmas, el racismo, particularmente para los jóvenes procedentes de la inmigración magrebí, se convierte en una dimensión fundamental de su experiencia social. Gracias a él, si se

346. *Cf.* G. Noirel, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.

347. *Cf.* M. Wieviorka, *La France raciste*, *op. cit.*

nos permite decirlo, la rabia adquiere sentido. Toma distintos rostros, el de la policía especialmente; la experiencia individual escapa del retraimiento y del cierre y se vincula a los otros y a la sociedad desde la representación general de un conflicto, desde una dominación significativa.

b) Ser víctima del racismo transforma la experiencia social y la unifica. En el plano "cognitivo", permite asignar una "causa" a su situación y a su malestar. Poco importa que los individuos tengan buena o mala fe; sufrir el racismo permite especialmente presentarse como una víctima "irresponsable" y escapar de la conciencia desgraciada. Los alumnos de origen inmigrante pueden atribuir sus fracasos al "racismo" y a la discriminación escolar. Las condiciones de la vivienda se presentan, más que como producto de la fatalidad del mercado, como el efecto de la voluntad de los organismos encargados del alquiler y de los poderes locales. La sobrerrepresentación de los jóvenes inmigrantes en la población delincuente identificada, perseguida y encarcelada, tiene que ver con el racismo policial, en el que por cierto es fácil de creer habida cuenta del *a priori* estigmatizante del color de la piel y de las actitudes policiales durante los arrestos y las detenciones preventivas. En todos esos casos, es difícil medir exactamente las dificultades asociadas a las actitudes racistas, pues no se dispone apenas de estudios objetivos sobre la segregación, tema ampliamente negado en Francia pero central en las políticas sociales de Estados Unidos, donde su estudio se domina mejor[348]. Pero la relativa dificultad que pueda existir para objetivar lo que hay de racismo en la condición atribuida a los actores no impide que el racismo se imponga como una categoría cognitiva fundamental, categoría que, a partir del momento en el que la víctima del racismo se comporta como tal víctima, resulta más apremiante, pues induce una lectura y unas expectativas sobre los comportamientos del prójimo que, al negar el racismo, no hacen sino afirmarlo; de igual modo que el ser de quien sufre el racismo se reduce a los este-reotipos de su raza, las actitudes del grupo dominante se reducen a los clichés o a las estratagemas del racismo.

Pero no son sólo cognitivos los efectos del racismo. En la medida en la que se manifiesta como negación de la persona, provoca una resistencia mayor del sujeto, que se afirma como un individuo y como un ser humano, y cuya defensa de la "apariencia" se hace más intensa, eventualmente más agresiva, sobre todo en una sociedad como la nuestra, en la que se mezclan las actitudes racistas con la condena ideológica y moral sin fisuras de las mismas. El llamamiento a la personalidad y al individuo es así más acentuado. Parecería que esta actitud y esta fuerza explican que la mayor parte del tiempo los jóvenes inmigrantes sean los líderes de la vida asociativa juvenil, los que más se

348. P. Noblet, *L'Amérique des minorités*, París, L'Harmattan, 1993.

comprometen en las acciones colectivas, aún siendo al mismo tiempo quienes están atrapados más fuertemente en la *galère*. El racismo da sentido a la rabia y recompone la experiencia social, estimulando una lógica del sujeto que se impone a los demás componentes de la acción y los transforma.

A la luz del racismo, la lógica de la integración se reconstituye desde el asunto de la etnicidad[349]. A la identidad de la *galère* se superponen, sin por ello borrarla, una construcción cultural, una presentación de sí mismo como el sostén de una conciencia orgullosa. Los jóvenes "arman" una identidad y un *look* a partir de algunos elementos de la cultura tradicional (muy pocos por cierto), de la cultura mediática, de una imagen estereotipada de Estados Unidos, percibido como el país de las identidades afirmadas y de las minorías orgullosas. Los árabes se vuelven *Beurs*[350], los negros se vuelven *Blacks*, es decir, a un mismo tiempo modernos y específicos; al estigma se opone una imagen positiva de sí mismo, lo que permite que por ese medio se formen redes de sociabilidad y de reconocimiento del embrión de lo que en Estados Unidos se llama una "conciencia comunitaria". En el devastado espacio cultural de las *banlieues*, este trabajo de la etnicidad construye una cultura popular autónoma en el momento en el que las culturas de clase tradicionales se han replegado al universo de los "blanquitos" [*petits Blancs*]. Como muy bien lo ha descrito Roy, esta nueva "etnia" es antes que nada la de los perdedores de la integración[351].

Evidentemente, esta etnicidad es muy ambivalente. Está estrechamente asociada a las industrias culturales, al deseo de movilidad de los individuos y comparece, sobre todo, como un recurso. Un recurso que es, ante todo, económico. Esos jóvenes, al haber sido fuertemente excluidos de los trabajos industriales, se orientan hacia los servicios comerciales a partir, más que de la etnia, de la etnicidad. Estos vínculos también son movilizados en las actividades ilegales y en la formación de las bandas. La etnicidad constituye un recurso político en el espacio local. Por medio de este asunto, más que del de la comunidad tradicional, los actores se esfuerzan en ser reconocidos por el sistema político. Como consecuencia de incidentes o de motines, surgen entre los jóvenes interlocutores políticos; fue así como muchos de ellos fueron "cooptados" por el sistema político local o a través del trabajo social o de las políticas locales de empleo, de animación, culturales...

349. *Cf.* D. Lapeyronnie, "Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine", *art. cit.*

350. *N. del T.*: Término popular que se usa para referirse a los franceses de origen magrebí.

351. O. Roy, "Les immigrés dans la ville", en J. Roman (ed.), *Ville, exclusion et citoyenneté*, París, Esprit, 1993.

Así, la existencia de un principio de conflicto y de subjetividad comporta una cierta recomposición de la experiencia social, una relativa reunificación de sus significaciones, que hace de los jóvenes inmigrantes los actores principales de la *galère* y el centro de una experiencia colectiva de la que se convierten en símbolo, más allá incluso de la inmigración.

c) La recomposición de la experiencia mediada por el racismo puede explicar la capacidad de acción de los jóvenes procedentes de la inmigración; explica algunas movilizaciones antirracistas, especialmente las que siguen a algunos "atropellos" policiales. Sin embargo, esa movilización no logra perdurar, estabilizarse en un movimiento social, pues la indignación antirracista y el reclamo de dignidad que la guía no superan el profundo corte de una experiencia mestiza. La historia de las movilizaciones antirracistas de los barrios da fundamento a esta afirmación. Después de varios incidentes, *rodeos* y atropellos, ocurridos en los primeros años ochenta, y con el apoyo de diferentes asociaciones militantes y religiosas, los *Beurs* tomaron la iniciativa de una marcha de protesta moral contra el racismo apelando a los derechos humanos y a la dignidad de todos[352]. La "marcha contra el racismo" fue, más que un movimiento organizado, una emoción, y varios meses después de la marcha, las distintas coordinadoras de barrio se deshicieron. De una parte, algunos privilegiaban la formación de un movimiento centrado en la propia comunidad, en un movimiento de identidad o "nacionalista" que se orientase sobre todo hacia la afirmación de una identidad musulmana y al reconocimiento de sus derechos. Esta lógica comportaba una ruptura con las asociaciones y los partidos "franceses". De otra parte, la etnicidad apareció como un medio para, en nombre de los valores republicanos, entrar en el sistema político francés; había que mezclarse con las fuerzas políticas y sindicales francesas. La movilización no sobrevivió a este desgarro, en ocasiones interiorizado por los individuos. En un período muy corto, el movimiento *Beur* conoció el corte central del movimiento negro americano, el que opuso a los seguidores de los *civil rights* y a los militantes de la ruptura comunitaria, a Martin Luther King y a Malcolm X.

La fractura del movimiento no se puede reducir a un movimiento político; es también la propia dispersión de la experiencia social la que pasó por el mestizaje en una sociedad en la cual las relaciones de exclusión se superponen a los mecanismos de participación vinculados a la escuela, a la cultura de masas y a la reiterada afirmación de un *credo* democrático y social. Los actores están *al mismo tiempo* dentro y fuera, son asimilados y excluidos. Sólo en nombre de su exclusión pueden construir su identidad; no pueden integrarse si no es destruyendo esa identidad, traicionándose. Realmente este aspecto de

352. Acerca de la marcha de los *Beurs*, *cf.* F. Dubet, *La Galère, op. cit.*

los movimientos no se limita únicamente, lo veremos, al caso de los excluidos y de los inmigrantes, pues es general que la dominación, asociada a la exclusión, rompa los cuadros de la experiencia de los actores.

3. LA EXPERIENCIA ESCOLAR. ALUMNOS DE INSTITUTO Y DE UNIVERSIDAD

El análisis en términos de experiencia social no puede limitarse a las conductas que parecen más descompuestas y menos reguladas. Hay que orientarse hacia las condiciones más comunes en una sociedad en la que las clases medias son, de lejos, mayoritarias y en donde la influencia de las grandes organizaciones es fuerte. El mundo escolar es en este sentido ejemplar, pues la educación no puede reducirse ni a un servicio ni a un mercado, y es también un conjunto estratificado en el que se juegan procesos esenciales de distribución social y de transmisión cultural.

3. 1. La dualidad de la experiencia del instituto[353]

En el capítulo anterior vimos que el aparato escolar no podía ser considerado ya como una institución en el sentido clásico del término, a causa de la creciente autonomía de sus distintas "funciones". Las "funciones" de distribución, las "funciones" educativas y las "funciones" de socialización tienden a distinguirse y a construirse sobre registros distintos. Esta separación comporta modalidades particulares de una experiencia cuyo problema es, a fin de cuentas, el de la articulación de lógicas bien distintas.

a) El primer registro del discurso de los alumnos de instituto es el de una acción estratégica situada en un "mercado" escolar. El centro, las ramas, las materias que se enseñan, las clases, son descritas en términos de jerarquía y de utilidad. Los centros de un mismo territorio ven que les conceden una reputación que los sitúa de acuerdo a una jerarquía implícita y, sin embargo, compartida, que articula de manera sutil los grados de excelencia escolar y los niveles de reclutamiento social. Algunos están muy escogidos y son de muy difícil acceso; al otro lado de la cadena están los "institutos basura", los que no se elige pero para los que se está "orientado"[354]. Las diferentes ramas también están jerarquizadas de manera más explícita, ya que son los claustros los que deciden las orientaciones y los que establecen una jerarquía compartida por los profesores, los padres y los alumnos[355]. La clasificación de las ramas

353. F. Dubet, *Les Lycéens*, *op. cit.*

354. *Cf.* R. Ballion, *La Bonne École*, *op. cit.*

355. J.-M. Berthelot, *École, Orientation, Société*, París, PUF, 1993.

supone la de las disciplinas, siendo las más valoradas las que obtienen los coeficientes más altos en las ramas más prestigiosas. Pero dentro de la misma disciplina, las materias que se enseñan están también clasificadas: las lenguas muertas son "superiores" a las lenguas vivas, y las lenguas vivas están también jerarquizadas en función de la representación de la dificultad que se les atribuye. En fin, en no pocos centros, las distintas clases de una misma rama están también ordenadas de acuerdo con el valor de los alumnos, al que en ocasiones se supone va asociado el de los profesores.

Situados en ese universo, los alumnos explican sus prácticas escolares en términos de racionalidad competitiva. "Invierten" donde los beneficios esperados son elevados, limitan los costes donde los beneficios son débiles. En la mayor parte de los casos, en particular entre los "buenos alumnos", esta racionalidad se impone sobre la afirmación de los gustos y de las "vocaciones" intelectuales. El *habitus* no siempre ajusta gustos e intereses. El compromiso con una materia poco prestigiosa se considera un sacrificio, y la pasión por una disciplina escolarmente útil se interpreta como una suerte. El peso de esta lógica instala, en el centro de la experiencia escolar, una tensión entre la acción estratégica y los intereses sociales, de una parte, y la formación intelectual, la educación, de la otra. Ocurre a veces sin duda que un profesor tenga el talento de conseguir vincular estas dos lógicas, que sea capaz de unir el interés y la utilidad, pero, estructuralmente, los alumnos de instituto distinguen con claridad los dos órdenes, las dos "ciudades", siguiendo a Boltanski y Thévenot.

Esta tensión —en algunos casos puede vivirse como una contradicción— produce una descripción de las conductas en términos estratégicos, en términos de oficio de alumno, de habilidad táctica y de comprensión sutil de las expectativas de los profesores y de las inversiones útiles. La primera virtud del profesor es su eficacia, su capacidad para obtener resultados competitivos adaptando de manera concreta su enseñanza a los retos; los alumnos quieren ejercicios, precisión, repetición. Quieren también justicia, pues están en rivalidad latente y el profesor es un árbitro en la competición por lugares escasos. La relación con los profesores se objetiva en esta conducta estratégica, que es enunciada de manera clara, incluso cínica, por alumnos en los que los padres han desarrollado una competencia del mismo nivel para la prosecución de sus estudios. Al oficio de los alumnos corresponde el oficio de los padres y a unos y a otros se les proponen revistas especializadas, consejos sobre "ubicaciones escolares", palmarés... Las transformaciones de la competición escolar, vinculadas a la masificación y el estrechamiento del mercado laboral, otorgan a esta lógica "económica" una verdadera autonomía; el individualismo metodológico propone aquí no sólo una herramienta de análisis útil, sino también una antropología verosímil.

b) Pero la experiencia del instituto está lejos de reducirse a ese espacio estratégico. Al lado de la esfera individualista de la estrategia se levanta la esfera de la integración, en especial la de la comunidad juvenil. Descansa en principios totalmente opuestos a los de la estrategia, de igual modo que "comunidad" se opone a "sociedad" o la expresividad al instrumentalismo. Ahí el alumno no busca la distinción o el resultado, sino la participación dentro de un grupo de pares, una *philia*, un grupo de iguales que valoriza la amistad, la confidencia, el amor[356]. Los sondeos nos dicen que la inmensa mayoría de los alumnos quieren a su instituto; de hecho, quieren el mundo de las afinidades electivas que se desarrolla en las fisuras de la organización escolar, los descansos, los recreos, los cafés, las salidas, todo aquello que, desde su punto de vista, participa en la formación de su personalidad. En esta perspectiva, el buen profesor es quien favorece esta convivialidad sin por ello parasitarla con una excesiva familiaridad que tendría como efecto mezclar la esfera de la estrategia y la de la integración, y haría de él un personaje demasiado ambiguo, que molestaría la distinción entre géneros. El buen instituto es aquel que permite la coexistencia pacífica de estas dos esferas antinómicas; ni tan laxo como para perjudicar los resultados, ni tan autoritario como para rechazar la comunidad juvenil.

Si bien las lógicas de la acción y de la integración social están separadas, los alumnos viven en ambos universos y sus prácticas procuran hacerlos compatibles. De esa manera, la competición entre todos debe atenuarse para mantener la unidad; se ayuda a los rezagados, se frena a los que van demasiado rápido. El grupo de alumnos se esfuerza por neutralizar el peso de las jerarquías escolares al objeto de permitir que todos salven las apariencias. Pero la regla general es la del no compromiso, la de la implicación limitada con los profesores y en la vida escolar. El control social espontáneo condena de manera firme al que "cree" en ella, al que "cree que es", al que se apasiona demasiado visiblemente por sus estudios, al que verdaderamente se toma por un alumno de instituto. Es un "bufón", ya que la buena actitud es la de la indiferencia relativa. La "buena clase" es a la vez cálida y resultadista, es solidaria y permite la competición. Hacia este equilibrio tienden en cada momento los individuos que la componen, esforzándose por reducir la tensión entre objetivos contradictorios.

c) La dualidad de la experiencia escolar está "arbitrada" por una tercera esfera, la de la formación de una subjetividad entendida como lo que se juega en los estudios. Al lado de las competiciones y de la integración está el llamado constante al tema de la *autenticidad* como valor central. Así, las ideas

356. P. Rayou, *La Cité invisible. Essai sur la socialisation politique des lycéens*, tesis, París, EHESS, 1994.

parecen justas porque son sinceras; las personalidades son "buenas" cuando son auténticas, cuando se liberan a la vez de los resultados y del conformismo con la participación en la cultura juvenil. Este asunto del individualismo psicológico y moral construye la figura de un sujeto que tiene la capacidad de mantener su autenticidad más allá de una experiencia dual que amenaza con reducir al actor al "artificio" del resultado y del conformismo mercantil de la cultura juvenil.

Los alumnos de instituto, sobre todo los de clases medias que siguen estudios intermedios, están dominados por la problemática rousseauniana de la transparencia y del obstáculo[357]. La experiencia personal se manifiesta como una tensión entre la sinceridad y el artificio del juego social. La política, la cultura mediática, son "falsas", mientras que algunos hombres públicos enfadados y marginales de la vida política o de los movimientos altruistas, algunas estrellas, cuando aparece el "éxito", son "auténticas". El alumno, hombre dual, percibe su experiencia como la búsqueda de una personalidad que se le plantea como un problema, no como una esencia[358]. La sociología de la lectura resalta claramente la diversidad de registros de la experiencia de esos jóvenes lectores que son los alumnos. Muestra que existen tres grandes "razones" para leer, que son al mismo tiempo motivaciones y causas. La primera, revelada por la jerarquía social de los lectores y de sus gustos, hace de la lectura el producto de un aprendizaje cultural y social: leen los jóvenes procedentes de medios en los que la lectura es una costumbre y un deber. La segunda razón tiene que ver con la utilidad social y escolar de la lectura: se lee lo que sirve para los estudios y también para diferenciarse. La tercera razón para leer no se refiere ya al "placer del texto", sino al proceso de formación de la identidad personal en una relación consigo mismo que el texto objetiva: después de todo, la primera palabra que aprendemos a leer y a escribir es el propio nombre[359]. Si estas tres razones para leer se agregan, reforzándose mutuamente, en el "gran lector", las encuestas nos enseñan que se separan claramente en los otros, pues no se pasa fácilmente de un registro de lectura a otro; ni leen los mismos textos ni lo hacen de la misma manera. De hecho, De Singly muestra que aquellas personas a las que se les pregunta por sus lecturas dicen que no leen, porque "apenas" leen de manera personal; la ideología del "gran lector" impide a los otros percibirse como lectores.

357. *Cf.* J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, París, Gallimard, 1971.

358. La noción de hombre dual está tomada de F. de Singly, "L'homme dual", *Le Débat*, 61, 1990, pp. 138-151.

359. Acerca de la sociología de la lectura, *cf.* M. Chaudron y F. de Singly (eds.), *Identité, Lecture, Écriture*, París, Centre Georges Pompidou, 1994; F. de Singly, "Les jeunes et la lecture", *Éducation et Formation*, enero 1993.

La búsqueda de autenticidad, como cualquier otra figura del sujeto, aparece menos claramente de manera positiva que de manera negativa en la crítica de los obstáculos que se le ponen. Así, la cuestión crítica central, aunque incómoda de formular para los actores, es la del *desprecio*. El desprecio viene de la identificación del individuo con su posición y, en una jerarquía escolar que es la de los fracasos relativos, el desprecio irriga la larga cascada de distinciones —estos desprecios son tanto más sensibles cuanto las múltiples jerarquías implican tanto a los centros como a los profesores—. Pero el sentimiento de desprecio es también más profundo; deriva de la dualidad de la experiencia, que hace del individuo un ser transparente, desconocido por los profesores y por la organización escolar, alguien cuyos gustos y talento real, a menudo sus sufrimientos, son ignorados por una institución escolar que, en muchos centros, se siente también despreciada.

3. 2. La jerarquía de experiencias de los institutos

Si la organización de la experiencia en el instituto no cambia de "estructura", la fuerza de las tensiones que se tejen entre las distintas lógicas de la acción varía muy notablemente a lo largo de la jerarquía escolar. El peso de los procesos de dominación en la experiencia nos aleja claramente de la lectura funcionalista, y más concretamente parsoniana, a la que podrían invitarnos los análisis precedentes. Cuanto menos son los recursos, los resultados, los capitales escolares de los que disponen los actores, más dominados —aunque esta noción no sea aquí del todo adecuada— están, más fuertes son las tensiones de su experiencia. Distinguimos cuatro grandes figuras de la experiencia del instituto[360]:

a) En la cima están los "verdaderos alumnos de instituto", todavía cercanos al personaje del Heredero descrito por Bourdieu y Passeron[361]. Provisto de un fuerte capital escolar, el "verdadero alumno de instituto" domina perfectamente el oficio de alumno y sobre todo posee la capacidad de pasar fácilmente del registro de la estrategia al de la integración juvenil. Heredó el arte de convertir los gustos culturales en resultados escolares; sabe elegir los libros, las películas y las conversaciones que le serán útiles en los estudios. Al mismo tiempo, posee esa capacidad de distanciamiento que le permite tomar los conocimientos escolares como conocimientos escolares, conocimientos de los que es preciso desmarcarse y que incluso hay que criticar para aumentar los propios éxitos sin enredarse en ello.

360. Es evidente que esta tipología descansa, como toda tipología, sobre una simplificación arbitraria, y podría ser afinada.

361. P. Bourdieu y J.-C. Passeron, *Les Héritiers*, *op. cit.*

No obstante, la observación de los "verdaderos alumnos de instituto" muestra que esta experiencia, dominada por una fuerte integración de sus componentes, no es dominante, incluso en los centros "muy buenos". La actitud de los Herederos, la que por ejemplo asocia el radicalismo político a la agresividad en la competición escolar, se percibe a menudo como "snob", despectiva, inauténtica. Muchos alumnos se describen antes que nada como "emprendedores" racionales, creados por la inquietud por la carrera planificada y muy poco "desinteresada". La experiencia se organiza fundamentalmente alrededor del resultado, incluyendo la búsqueda de esparcimientos "inteligentes", como las estancias lingüísticas, por ejemplo. Estos alumnos reconocen estar sometidos a la fuerte presión del éxito, y el discurso aristocrático es superado de lejos por la ansiedad del capitalista y del ejecutivo.

b) Los "buenos alumnos de instituto", los que no están implicados en las competiciones más duras, los que se protegen en primer lugar de una eventual caída social, construyen su experiencia desde una neta separación de las lógicas de la acción. La vida escolar se manifiesta como la superposición de esferas autónomas. Siguiendo el modelo "femenino" de separación de los ámbitos profesional y doméstico, buscan un equilibrio que asocie una vida personal completa con unos resultados escolares honrosos. Estos alumnos están en el centro del doble liberalismo de la cultura y del mercado, quieren conciliar la bondad de una vida personal "auténtica" con sus compromisos morales en causas tan generosas como lejanas y con la moderada defensa de sus intereses.

La experiencia de estos alumnos reproduce y anticipa a la vez la ética de las clases medias profesionales, que construyen su vida en torno a la yuxtaposición de ámbitos separados, protegidos el uno del otro y que aseguran al individuo la mayor autonomía personal. Este mundo del instituto es el de los compromisos limitados que concilian las tres figuras centrales del individuo: la del emprendedor racional, la del actor integrado de los sociólogos clásicos, la del individuo moral autónomo. El grupo del instituto no es una comunidad, sino una red compleja de afinidades electivas.

c) Los "nuevos alumnos de instituto" están en el centro de tensiones mucho más intensas que las de los dos grupos anteriores. Estos alumnos son los grandes beneficiarios de la masificación de la enseñanza secundaria extendida y a menudo son la primera generación de sus familias en entrar en el instituto. Desde este punto de vista, se sienten conducidos hacia arriba, pero dentro de la escuela descubren su relegación relativa a las ramas y centros menos prestigiosos. Se perciben como los perdedores de un mercado escolar que les entrega una moneda poco fiable. Su capacidad de proyectarse hacia un futuro profesional es débil, y sus estudios devienen útiles entonces para evitar la caída y la exclusión social. Estos alumnos no son "becarios"; su cultura y la forma de integración del grupo juvenil están muy lejos de las normas académicas. Experimentan también dificultades especiales para construir con eficacia su oficio de alumno. Esperan mucho de las relaciones pedagógicas y de la personalidad de los profesores, que les permitirán, piensan, "motivarse". Muchos "nuevos alumnos de instituto" son, al mismo tiempo que dependientes de las normas escolares, incapaces de controlarlas; están simultáneamente incluidos y excluidos. En ellos la experiencia escolar puede percibirse como una amenaza contra la personalidad; en ellos la cuestión del desprecio es más fuerte, la tensión entre la "autenticidad" y los obstáculos es más viva. Por eso la personalidad se construye alrededor de la cuestión de la retirada, del refugio en lo privado.

d) La experiencia de los alumnos de formación profesional es doble. Para unos, inscritos en una tradición familiar obrera o técnica y que acceden a los bachilleratos profesionales, la experiencia se reconcilia en torno a estrategias profesionales concretas, con una cierta proximidad a la cultura juvenil y a la de sus profesores antiguos obreros, y con una concepción del individuo organizada alrededor de valores obreros[362]. En su caso, como en el de los Herederos, la escuela es una institución de socialización.

Para los otros, la experiencia escolar está descompuesta y es conflictiva. La formación profesional es percibida como un camino de relegación y de exclusión. El grupo juvenil no se forma al lado de la escuela, sino contra ella, por medio de conductas de resistencia y desafío[363]. Solamente situándose contra el proyecto de la escuela el sujeto puede salvar su imagen de sí mismo, tan desvalorizada; se balancea entre la interiorización de un estigma y la permanente puesta en juego de la "apariencia" contra todo lo que la amenaza. El buen profesor, más que ser eficaz o afable, es aquel que "respeta" a los alumnos, aunque sin embargo poco espera de la escuela. En términos de jerarquía escolar, los alumnos "dominados" no llegan a controlar una experiencia amenazadora; no pueden vincular sus estudios a un proyecto que les dé sentido "estratégico", ni gestionar la tensión de las estrategias y de los vínculos comunitarios, ni dar un sentido intelectual y moral a su trabajo. Más allá de algunos conflictos, estos alumnos no son en absoluto críticos. Ellos "fingen" ser alumnos que se enfrentan a los profesores, que "fingen" dar clase, o más bien que se esfuerzan en alcanzar las condiciones que les permitirían dar clase.

362. *Cf.* C. Grignon, *L'Ordre des choses. Les fonctions sociales de l'enseignement technique*, Paris, Ed. de Minuit, 1971; L. Tanguy, *L'Enseignement professionnel en France. Des ouvriers aux techniciens*, Paris, PUF, 1991.

363. *Cf.* P. Willis, *Learning to Labor*, *op. cit.*

Cuanto peor situados están los individuos en el "mercado" escolar, hasta el punto de no tener en algunos casos ninguna opción, más se separa la lógica de la integración de la lógica estratégica y más se presenta la experiencia escolar como una desafío para la personalidad. La jerarquía social no es sólo una jerarquía de recursos y de culturas; es también una jerarquía de experiencias cuyas tensiones crecen desde la cima hasta la base del aparato educativo. Mientras que los "dominantes" disponen de facilidades y de capacidades para convertir entre sí las distintas lógicas de la acción, los "dominados" se enfrentan a un desafío mucho más difícil, cuyas tensiones se manifiestan incluso en el interior de la personalidad.

3. 3. Los estudiantes y la oferta universitaria

La imagen de una jerarquía única de las experiencias escolares sigue siendo demasiado simple, pues no toma suficientemente en cuenta la gran diversidad de situaciones y de ofertas educativas. El análisis de las diferentes maneras de ser universitario ilumina principios de jerarquización múltiples[364].

Desde el punto de vista de los universitarios, las tres dimensiones fundamentales de la experiencia estudiantil pueden presentarse así: la lógica estratégica remite a un principio de *utilidad* de los estudios; la lógica de integración remite al grado de *integración* de la vida estudiantil y universitaria, la dimensión subjetiva se vive como una forma de *vocación* intelectual y de realización personal por medio de los estudios. A cada una de estas dimensiones corresponde un tipo de oferta educativa que depende de la finalidad profesional de las formaciones y del valor de los títulos, al grado de influencia de la organización escolar sobre la vida estudiantil y al lugar otorgado a la vocación y al discurso del compromiso intelectual y "moral" en los estudios.

El cruce de estas tres dimensiones permite obtener ocho tipos de experiencia estudiantil según se le atribuya rápidamente un valor fuerte o débil a cada una de esas dimensiones. No es cuestión de describir cada uno de estos tipos de experiencia. Retengamos simplemente su dispersión:

	VOCACIÓN fuerte		VOCACIÓN débil	
PROYECTO fuerte	1	2	3	4
PROYECTO débil	5	6	7	8
	fuerte	débil	fuerte	débil
	INTEGRACIÓN		INTEGRACIÓN	

364. *Cf.* F. Dubet, B. Delage, J. Andrieu, D. Martucelli y N. Sembel, *Les Étudiants, le Campus et leurs Études*, *op. cit.*

Las tres dimensiones referidas aquí corresponden a las tres lógicas fundamentales de la acción que estructuran la experiencia social. La "vocación" remite a la subjetivación, el "proyecto" a la inversión estratégica y la "integración" a la socialización de los estudiantes por parte de la organización universitaria. Cada una de estas dimensiones se corresponde a la vez a la oferta y a la demanda universitaria; nada indica que se correspondan exactamente.

En la cima (1 y 2) de la vida estudiantil se desarrollan las formaciones selectivas y profesionalizadas. La mayor parte de las veces van asociadas a una fuerte influencia de la organización de los estudios y de la comunidad estudiantil sobre los individuos; ocio y trabajos comunes, diversos ritos, asociaciones múltiples... En ocasiones, estas formaciones van asociadas a un fuerte discurso vocacional, que se manifiesta particularmente en una actitud crítica respecto a una formación demasiado ritualizada, burocrática, muy alejada de los valores intelectuales y culturales que se proclaman. Entre los médicos se encuentra frecuentemente este tipo de actitudes, como si la vocación no se realizase más que en la constante postergación del logro profesional[365]. En otros casos, por ejemplo el de las IUT, la cuestión de la vocación es más débil y la crítica atañe a la utilidad social de los títulos.

En el otro extremo del abanico de experiencias estudiantiles (7 y 8) se sitúan los casos totalmente "negativos", en los que los estudiantes tienen la impresión de estar enfrentados a la anomia universitaria y a la "muchedumbre solitaria" de las aulas universitarias, no perciben ninguna finalidad profesional precisa y no manifiestan ninguna "vocación", de modo que su carrera escolar resulta de elecciones por defecto. Se trata de los primeros ciclos de masa en los que los estudiantes no se sienten realmente estudiantes y viven sus estudios como un problema de adaptación personal y de supervivencia. Forman una especie de "proletariado" universitario inquieto, y distante más que opuesto frente a la "aristocracia" de los "verdaderos" estudiantes.

Entre estos dos polos se construyen además otras modalidades de experiencia estudiantil que dependen de diversas combinaciones. Algunos son estudiantes sólo gracias a la comunidad juvenil y a una experiencia de vida más autónoma. Otros se concentran en la construcción de una carrera sin participar de la vida estudiantil, no conocen a nadie ni manifiestan un acentuado gusto intelectual por sus estudios. Otros todavía se dicen llevados por una "vocación" gratuita, sin perspectivas profesionales concretas... Todos estos son estudiantes en una sola dimensión de su experiencia.

Mientras unos comprometen su personalidad en sus estudios, otros son ajenos a su formación y apuntan más bien a preservar su personalidad, a

365. Este fenómeno ya fue subrayado por R. K. Merton, G. C. Reader y P. L. Kendall (eds.), *The Student-Physician. Introductory Studies in the Sociology of Medical Education*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1957.

construir una distancia que les proteja de un sentimiento profundo de fracaso y de inutilidad[366]. Los primeros, situados en la cima de la jerarquía, son comprometidos y críticos, pero también conservadores y elitistas; los últimos están ansiosos, defensivos, y tan lejos de la universidad que no la critican, esperando de ella sólo que les abrigue. En el peor de los casos, protestan "grafiteando" los edificios degradados para dejar clara la degradación de su condición o se ponen "en la cola" de las marchas para representar en ellas el papel de "incontrolados".

La oferta educativa está diversificada con más claridad aún que en el caso de los alumnos de instituto. Los futuros dirigentes o dominantes siguen siendo socializados y formados por una institución que busca hacerse cargo de ellos; la institución está completamente disuelta para los otros, empujados al repliegue, a las inversiones limitadas y la búsqueda de pequeñas alegrías privadas, a la coexistencia entre varias esferas de la existencia. Todo sucede como si las futuras elites estuviesen formadas como individuos en el sentido clásico del término, mientras que los otros son empujados a estrategias de adaptación múltiples y a la formación de una personalidad capaz de superar las tensiones de su experiencia.

Sería tentador dar una interpretación "finalista" de estas observaciones asociándolas de manera "funcional" al tipo de estructura social que hoy se forma. En el "centro", ahí donde se procesan la decisión, la racionalidad y la inversión, se mantienen formas introdeterminadas de socialización: los individuos de la sociología clásica. En el vasto mundo de las clases medias, sometidos al mismo tiempo a las mutaciones rápidas de las tecnologías y de los modelos de producción y al "deber " de participar plenamente del consumo, la experiencia individual está disociada, yuxtapone esferas autónomas, entre las que el individuo debe adaptarse. Finalmente, para los demás, la exclusión relativa se vive totalmente como un problema de personalidad, estando ya desvinculados los términos de la experiencia social. La que domina es la figura "mestiza" del emigrante.

Esta percepción jerárquica puede aparecer, por coherente, como algo perturbador y podríamos caer en la tentación de ver en ella una "finalidad del sistema". Nada impide plantearse este tipo de cuestiones, pero el umbral sigue siendo difícil de superar. No obstante, lo que los sociólogos se prohíben los ciudadanos se lo permiten. Las experiencias sociales evocadas indican que la dominación se manifiesta, más que por la violencia, la explotación o el control, por la destrucción de la experiencia social, por la dificultad de hacerse sujeto en ella. Al contrario incluso, el "problema" principal es el de la ausencia de una dominación directamente perceptible en la experiencia social, el de la ausencia de un punto de apoyo que permita al individuo o a los actores colectivos construirse *contra* un adversario susceptible, en el propio conflicto, de sostener la experiencia en una reivindicación de autonomía. De hecho, la dominación se ha disuelto en las categorías propias de la experiencia bajo la forma de conciencia desdichada. No es sólo que los individuos son las causas de su fracaso, sino que ya no son los dueños de su experiencia.

4. LA QUIEBRA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

4. 1. La imagen del movimiento obrero

Durante mucho tiempo participé apasionadamente en la búsqueda intelectual y social sobre los nuevos movimientos sociales, aquellos que, en la mente del equipo formado en torno a Touraine a mediados de los años setenta, debían relevar al movimiento obrero. El mérito de aquel programa de investigación fue ciertamente el de no haber confundido jamás sus deseos con la realidad: las conclusiones de todos nuestros estudios fueron negativas. Ninguna de las nuevas luchas que estudiamos podría ser considerada como un "verdadero" movimiento social[367]. El optimismo del proyecto jamás se hizo profético.

Una buena parte de aquel optimismo procedía sin duda de la imagen, todavía aplastante, del movimiento obrero como movimiento "total", que conducía un contraproyecto de sociedad, que desarrollaba estrategias reivindicativas y movimientos políticos poderosos, que movilizaba comunidades y grupos "concretos"[368]. Por eso para la explicación de la dificultad que podían tener los nuevos movimientos sociales para formarse estuvimos tentados de sobrestimar el peso de las conductas de crisis, el de la ideología izquierdista y el de la inadecuación de las categorías políticas. En suma, pudimos pensar, o en todo caso yo pensé, que el desmembramiento de los nuevos movimientos sociales se debía al mismo tiempo a una coyuntura económica y política desfavorable y a la lentitud de las mutaciones hacia la sociedad postindustrial. A la luz del análisis de la historia social reciente he llegado más bien a creer que el desmembramiento de los nuevos movimientos sociales constituye su estado "normal".

366. D. Lapeyronnie y J.-L. Marie, *Campus Blues. Les étudiants face à leurs études*, París, Éd. du Seuil, 1992.

367. *Cf.* A. Touraine *et al.*, *Lutte étudiante*, París, Éd. du Seuil, 1978; *La Prophétie anti-nucléaire*, París, Éd. du Seuil, 1980; *Le Pays contre l'Etat*, *op. cit.*

368. A. Touraine desarrolla el mismo análisis retrospectivo en *Critique de la modernité* (*op. cit.*) y en el prefacio a la edición de bolsillo de *Production de la société* (París, Éd. du Seuil, 1993).

Uno de los rasgos centrales del movimiento obrero en Europa occidental ha sido el de apoyarse en una experiencia social excepcionalmente integrada, como vimos en el capítulo precedente. La conciencia de clase, la reivindicación, la lucha política, la defensa comunitaria, parecen encajar como muñecas rusas. Es probable que nunca un movimiento social haya construido ni teórica ni prácticamente una homogeneidad semejante, ni que haya impuesto una proximidad análoga entre las categorías sociales y los agentes políticos. Desde este punto de vista, el desmembramiento de los nuevos movimientos no es una crisis, sino el retorno a la situación "normal" de los movimientos arraigados en la experiencia rota de los actores. En cualquier caso, los movimientos sociales, como el sujeto en la experiencia individual, se distinguen de los otros tipos de acción colectiva por su trabajo de unificación de sentido. De igual manera, la distancia entre los movimientos y, de una parte, los problemas sociales y, de otra, la organización de la vida política, distancia vivida como una crisis de la representación y como la formación de un mercado político autónomo, debe ser tomada como una modalidad de gestión de la heterogeneidad de las demandas sociales más que como una crisis.

4. 2. Sobre las luchas autónomas

a) No todas las acciones colectivas son movimientos sociales, y podemos describir un gran número de conductas colectivas sin acudir nunca a esta noción. Las movilizaciones sucedidas en Francia durante los últimos años pueden a menudo aparecer como muestras de una racionalidad que, si no única, sí es al menos hegemónica.

Muchas luchas pueden definirse como acciones estratégicas estrictamente reivindicativas. Puesto que no cuestionan ninguna relación social global ni ningún modelo cultural, se definen solamente por la agregación de intereses individuales y de los recursos de los que los actores disponen. Analizarlas en términos de elecciones racionales y de movilización de recursos parece ser pertinente. Las movilizaciones campesinas fijadas por el calendario político y las fluctuaciones del mercado, seguras de estar en posesión de un verdadero poder político, están esencialmente definidas por las relaciones de competencia económica en un mercado mundial y por la capacidad de presión sobre el Estado. Lo que debe explicarse aquí son los golpes y los juegos tácticos de sus dirigentes. El llamado a un imaginario rural es una fuente de la movilización, no lo que está en juego. Podríamos desarrollar un análisis similar en relación a las luchas de los grupos profesionales que se benefician de una situación estratégica excepcionalmente favorable. Las comunidades de acción colectiva son tanto más pertinentes cuanto más limitadas estén y son por eso poderosas. Es el caso de los controladores aéreos, de los maquinistas de la SNCF y

de la RATP. Es también el caso de los grupos que luchan para salvaguardar posiciones, un espacio de competencia altamente reglamentado por el Estado o por convenios colectivos: médicos, estibadores, obreros gráficos…

Otras movilizaciones parecen definirse principalmente como operaciones morales identificadas con principios que no designan a ningún adversario social ni se apoyan en ninguna base social ni sobre ningún interés particular. Los actores se comprometen como individuos, y no a partir de una definición social de sí mismos, de sus intereses y de sus culturas. Estas cruzadas funcionan como movimientos de opinión que encuentran a menudo su expresión más fuerte en los *media* —los conciertos de las estrellas de rock son la manifestación más ejemplar—. La defensa de las ballenas, la de la selva amazónica y, en cierta medida, la lucha por los derechos humanos aparecen claramente en los sondeos de opinión más como apego a ideas que bajo la forma de movilizaciones concretas. Se podría incluso indicar que estas movilizaciones morales son tanto más unánimes e influyentes cuanto más conciernen a problemas alejados de la experiencia inmediata de los individuos. Son rápidamente relevadas por los actores políticos y no se encuentran realmente con adversarios en los casos en los que intervienen. Son movimientos de opinión, que duran lo que dura la opinión y en ocasiones, podríamos decirlo, las modas.

Por último, aquí y allí se observan movilizaciones estrictamente centradas en la defensa y afirmación de una identidad. A menudo comunitarios, en ocasiones nacionales o culturales, estos movimientos defienden una identidad que parece amenazada, una tradición, un arraigo local. Son los movimientos "espontáneos" de extrema derecha los que mejor ilustran esta lógica de protección de las comunidades, de construcción de un enemigo "natural", de reclamo de seguridad, de protección de los vínculos de vecindad contra los extranjeros. En la mayor parte de los casos, estas movilizaciones no van más allá del problema concreto que las genera.

La clara separación de estas lógicas impide, en cada uno de estos casos, hablar de movimiento social, lo que no constituye un juicio que se refiera a la importancia o a los efectos de estas movilizaciones. Pero puede ocurrir también que todas estas lógicas se fusionen en una movilización que se asemeje así a un movimiento de masas con objetivos y principios extremadamente imprecisos. Es el caso de los movimientos de alumnos de instituto y de universidad surgidos en Francia en 1986 y en 1994. Estas movilizaciones mezclan la inquietud provocada por un proyecto de transformación de las reglas del juego y la provocada por el miedo de quedar excluidos de la movilización de una comunidad escolar que se experimenta como tal en el placer del movimiento mismo. Los intereses más diferentes, léase más opuestos, se confunden en una oposición compartida al gobierno. Estos movimientos

condujeron también a una protesta moral contra el racismo en 1986. Pero las orientaciones autónomas de los actores eran tan débiles que estas movilizaciones se vieron muy rápidamente transformadas en ejército de reserva de parte de grupos a menudo extremadamente minoritarios. La cuestión de los "chanchullos", de las intrigas, invade entonces la lucha y la destruyen. Son movilizaciones que no generan ninguna organización reivindicativa propia: tras algunas semanas de manifestaciones, los sindicatos estudiantiles están tan debilitados como lo estaban cuando surgió la acción; las tasas de participación en las elecciones universitarias no se elevan, incluso el recuerdo de las movilizaciones desaparece entre los actores. Y sin embargo, la acción resulta, los gobiernos reculan. No obstante, estas luchas no movilizan ni intereses concretos ni una crítica a la escuela y a la universidad. Suman por unos días los componentes de una experiencia pero no los estructuran.

b) Los movimientos sociales se caracterizan por su voluntad de articular y de jerarquizar todas las dimensiones de la acción. Pero es de rigor constatar que, si esta voluntad existe, el movimiento no existe fuera de ese *trabajo* del actor, no existe fuera del deseo de los militantes de construir una acción autónoma e integrada, pues, en los hechos, los distintos componentes de la acción no cesan de separarse, al igual que los propios términos de la experiencia social.

Durante los años setenta, el movimiento de las mujeres fue sin duda uno de los que más contribuyó a transformar las representaciones culturales de las relaciones de género y de sexo en las sociedades occidentales. En ocasiones han tenido efectos apreciables en el derecho de familia, el aborto, la anticoncepción... Al mismo tiempo, este movimiento no ha logrado jamás, ni en su práctica ni en su organización, unir dos orientaciones fundamentales, que no han dejado de cruzarse y dividirse. Una, encarnada por Simone de Beauvoir y Betty Friedan, apuntaba a la integración y a la igualdad, al acceso de las mujeres a las posiciones y a los privilegios controlados por los hombres. Esta lógica desembocaba en el rechazo de una femineidad, de un sujeto femenino, una "naturaleza" construida por los hombres que funda y legitima la alienación y la dominación femeninas. El peso dado a la participación social y a la competencia con los hombres abocaba a definir a las mujeres en referencia a un sujeto universal de la razón y de la democracia cuyo paternalismo las había excluido en nombre del eterno femenino... La otra tendencia, encarnada por el Women's Lib y Kate Millet, partía de una lógica distinta y aspiraba al descubrimiento y al reconocimiento de una identidad, de una especificidad de la sexualidad y de la opresión femeninas en contra del universalismo que excluye a las mujeres y que no las reconoce como iguales si no es a costa de la destrucción de su identidad. Esta tendencia del movimiento se orientaba hacia el psicoanálisis, también él criticado, buscando la "concienciación", la

formación de una cultura femenina, de una escritura femenina, con el fin de que ya no resulten extrañas a sí mismas.

Sin duda muchas feministas apelaban a los dos modos de pensar y a las dos orientaciones y querían fundirlas. Pero a pesar de ello, esta aspiración combinada no se tradujo nunca en una práctica integrada y el movimiento se separó sin cesar entre una lógica de participación y una lógica de integración propia. Unas se "disolvieron" en movimientos más generales, partidos y sindicatos; otras en ocasiones se transformaron en sectas. Se concluye que el feminismo como movimiento no tiene en realidad sentido si no es dentro de esta tensión, que es la tensión de la experiencia femenina entendida como la dualidad de la igualdad y de la diferencia. Esta tensión no es sólo la de lo público y lo privado, pues se encuentra en cada una de estas dos esferas, y el movimiento feminista precisamente es crítico con esta dualidad que impide la reconciliación de una experiencia. Desde este punto de vista, no es posible concluir, so pretexto de su ruptura y de su incapacidad de incorporarse a la política con sus propios estandartes, que el movimiento haya fracasado. Un movimiento como ése no puede vivir más que en la dualidad y en el esfuerzo por superarla, de igual manera que cada individuo construye su experiencia y se encuentra al mismo tiempo a ambos lados. El movimiento no puede hacer otra cosa entonces que orientar demandas a la escena política y construir un cambio cultural sin estar en posición no obstante de unificar sus demandas en un programa propio. La ruptura es la forma de vida "normal" del movimiento. El movimiento es democrático, quiere agrandar las oportunidades de las mujeres en un espacio de competencia; es también cultural y quiere definir otras formas de integración social distintas a las del patriarcado. La sombra que proyectan estos dos temas sobre la definición del sujeto femenino que está en el centro del movimiento provoca la dualidad del discurso crítico y de la subjetividad. Lo vivo de las tensiones en este nivel no tiene quizás más fuente que la proximidad psicológica de lo vivido y el alejamiento de los dos universos de sentido. La lucha sólo tiene unidad en la acción defensiva y en la protesta contra una política o un acontecimiento concretos, como en el caso del juicio de Bobigny contra la penalización del aborto.

Un razonamiento idéntico puede aplicarse al movimiento ecológico y antinuclear[369]. La observación de la vida interna del movimiento y de su ingreso en la escena política indica la presencia de varias lógicas de la acción netamente diferenciadas. La mayor parte de los militantes comparten un cierto número de convicciones comunes asociadas con la crisis de valores centrales de la sociedad industrial. No creen ya en la identificación del progreso científico y del progreso, sostienen la presencia y la responsabilidad moral del

369. Nos apoyamos aquí, sobre todo, en A. Touraine, *La Prophétie anti-nucléaire*, *op. cit.*

hombre *en* la naturaleza, el fin del planeta, apelan a los equilibrios frente la conquista, son apolíneos en una sociedad dionisiaca... Pero este stock de creencias y de principios, de valores y de definiciones de sí mismos sigue estando muy indeterminado.

Para unos, debe transformarse directamente en acción ejemplar, eventualmente profética, orientada a la construcción de nuevas comunidades, de formas de integración y de socialización directamente inspiradas en nuevos valores. Es éste el caso de los que se denominan en ocasiones injustamente "fundamentalistas", los militantes que rehúyen de la acción política, los que quieren construir aquí y ahora una nueva sociedad, cimentada por otras tecnologías, otros intercambios, otra cultura. Para los otros, la ecología está asociada a la crítica democrática de una sociedad cuyas grandes elecciones científicas y técnicas no están sometidas a la crítica pública y siguen siendo un ámbito reservado para los expertos y los científicos. Esta tendencia se ha desarrollado principalmente en las luchas antinucleares y persiste hoy en su articulación con defensas locales extremadamente instrumentales, las movilizaciones "NIMBY"[370], para las que la ecología apenas es un recurso ideológico asociado a la defensa de intereses muy locales.

Incluso en esto los militantes ecologistas desean llevar adelante su lucha en ambos frentes. Pero debemos claramente constatar que nunca las dos tendencias han conseguido realmente unirse y que el paso a la acción política está muy por debajo del apoyo dado por la opinión pública a las ideas ecologistas. La defensa del entorno se ha impuesto como una obligación cardinal para la actividad económica; se ha convertido en una dimensión fuerte de las decisiones políticas. Los publicistas y los partidos políticos se han apropiado de ella, y esta "recuperación" denunciada una y mil veces no es más que un signo del éxito del movimiento.

No podemos continuar interpretando esta situación paradójica como el signo de la juventud del movimiento ecologista y como el efecto de una coyuntura particularmente desfavorable. La dualidad del movimiento no se asemeja al combate entre los reformistas y los radicales; todos son reformistas y los efectos del izquierdismo en la ecología se han vuelto muy débiles. Las dos "culturas" ecológicas no sólo proceden de la tensión provocada por la institucionalización del movimiento, sino que la propia dualidad de sus orientaciones "se corresponde" con la distancia y la tensión del espacio estratégico de la acción y del de la integración, del

370. "Not in My Back Yard": la expresión refiere a las movilizaciones que aspiran a preservar un entorno contra la implantación de una "molestia" pública (carretera, vía férrea, industria...).

"instrumentalismo" y de la "expresividad". Ya no es fácil pasar de una orilla a otra[371].

Se quebraron los movimientos sociales. Si son movimientos es sólo por la voluntad, siempre renovada, de vincular significaciones distintas. No fracasan más de lo que fracasaba el movimiento obrero, si consideramos su capacidad de presión sobre el sistema político, la formación del derecho y la transformación de las "costumbres". Pero no pueden transformarse directamente en fuerzas políticas. La propia política ha cambiado por su causa; los partidos no pueden ya ser la expresión directa de "fuerzas sociales"; apenas son operadores entre estos movimientos y el Estado, que asegura la regulación de elementos dispersos de sistemas que se llaman ahora "la sociedad". También en este caso, la "crisis" de la representación política, si procede de un lenguaje "viejo", y, en lo que a la izquierda concierne, del agotamiento del movimiento obrero, acaso no sea otra cosa que la formación de una relación más inestable y más instrumental entre las demandas sociales y los partidos.

*
* *

Los movimientos sociales solamente tienen fuerza y duración, solamente consiguen convertirse en "personajes" históricos, cuando se apoyan en experiencias sociales altamente integradas. Si no es el caso, la sociedad comparece como un campo de luchas dispersas. Y del mismo modo que los individuos están obligados a construir su experiencia, los movimientos deben articular constantemente significaciones relativamente heterogéneas. Solamente existen en ese trabajo, que es la reivindicación de autonomía sin utopía, sin proyecto; la búsqueda individual de la "autenticidad" no puede tampoco engancharse a una imagen positiva sin destruirse. En ese sentido, el trabajo de los individuos y el de los movimientos sociales son idénticos. Pero el principio de continuidad analítica que puede establecerse en este campo no es un mecanismo de continuidad práctica, de paso de lo individual a lo colectivo. Aquí las teorías de la movilización son de gran ayuda, pero, si analizan una "tecnología" y unas condiciones de movilización, no dicen realmente lo que se moviliza y lo que tiene lugar en la experiencia social de los individuos.

371. Siguiendo el mismo hilo argumental, podríamos haber recordado el fracaso de los movimientos cuasi-nacionalistas occitano o bretón, que se esforzaron por vincular una conciencia cultural y las luchas económicas. Más allá del propio acontecimiento constituido por las ejemplares luchas del Larzac, las revueltas de los vinateros o las resistencias de Plogoff, las distintas racionalidades nunca pudieron ser conectadas y aún hoy se encuentran fragmentos yuxtapuestos de nacionalismo, de defensa de las lenguas regionales y de movilizaciones económicas.

Las tensiones de la experiencia y del trabajo del actor no pueden conducir hacia una imagen "desestructurada" y, más que eso, anómica de la experiencia social, como si nada más que eso tuviera sentido y unidad. El sentido vivido de la experiencia social ya no viene "dado" por la vida social y por la unidad del sistema; es el producto de una actividad que está frecuentemente rutinizada, pero que a pesar de todo es una actividad. Esta actividad que produce la imagen de un sujeto continúa ligada a la representación histórica y cultural de un sujeto que es hoy la imagen de un individuo, esto es, la imagen del Yo de la integración y de ese *Homo oeconomicus* situado en el centro de la acción estratégica. Por esta razón, no se pueden aceptar las representaciones de la vida social como la simple yuxtaposición de comunidad y de mercado, yuxtaposición que apela así a dos sociologías autónomas, "holista" e "individualista", que no son, de una parte, más que la representación de la dualidad de la experiencia social, y, de la otra, de un planeta desgarrado entre culturas irreductibles y una economía mundial.

VI. ENTRE LOS SOCIÓLOGOS Y EL ACTOR

VI. Entre los sociólogos y el actor[372]

La sociología de la experiencia social, puesto que parte de la subjetividad de los actores, de su trabajo y de su autonomía, depende de la extensa familia de las sociologías comprensivas. También es una sociología analítica, que busca interpretar conductas y discursos, descomponerlos en elementos simples y recomponer la experiencia social de acuerdo a un sistema coherente. Pero este trabajo sociológico sobre el trabajo de los actores no se reduce a un modo de lectura sociológica, a una forma de mirar o de escribir. Ha de proceder de un método susceptible de dejar un lugar para la subjetividad de los individuos, capaz de tratarla lo más objetivamente posible. Aquí la objetividad viene en primer lugar de un modo de construcción del material a partir de las categorías comunes de la experiencia. Deriva también de un tipo de discusión entre los sociólogos y los actores. Implica finalmente una forma de "demostración", incluso si entendemos esta noción en un sentido débil: el de la *verosimilitud* de los análisis surgidos de las propias obligaciones de un método.

Dentro del esfuerzo de asociar la sociología de la experiencia social con algunos principios metodológicos somos conducidos a definir con más precisión las aspiraciones de este proyecto. En efecto, el verdadero alcance de un cuadro conceptual sólo se realiza por medio de elecciones metodológicas. Éstas marcan los límites de un proyecto teórico, pues el método elegido no es "universal" y no puede adecuarse al conjunto de los objetos sociológicos, en particular a las organizaciones concretas y a los procesos sistémicos, sea cual sea la lógica de ese sistema. En esto este método puede y debe asociarse a otras elecciones. Pero este método es, al mismo tiempo, ambicioso pues se corresponde a un tipo de objeto y de problema; la sociología de la experiencia no puede satisfacerse únicamente con una selección más o menos fija de técnicas tomadas de la caja de herramientas de la sociología. La sociología de la experiencia social no es una sociología general, pero querría ser más que un "estilo" sociológico.

1. LA RUPTURA IMPOSIBLE Y LA VEROSIMILITUD

Cualquier investigación empírica puede definirse como el encuentro más o menos directo entre actores e investigadores. Se presenta como una larga serie de discusiones cruzadas y más o menos mediatizadas entre esos dos polos,

372. Este capítulo retoma ampliamente un artículo publicado en 1994 en *L'Année sociologique*.

el momento en el que la sociología de los sociólogos se encuentra con la sociología de los actores, con la manera en la que interpretan su experiencia en una lengua "natural". Este encuentro no es sólo una dificultad para la investigación, un artefacto del que haya que deshacerse. No está tampoco asociado a elecciones metodológicas particulares, pues ninguna sociología realmente se escapa de una exigencia de significación: ninguna puede ignorar las significaciones apuntadas por los actores y los efectos que sus conclusiones comportan en ellos. La manera en la que las teorías sociológicas son "digeridas" por los individuos y se añaden a su sentido común basta para mostrarlo. Sin duda, el éxito público no demuestra para nada el valor de una teoría; pero, ¿valdría algo una teoría que no tuviese eco alguno en la experiencia social? Esta cuestión está en el centro de una sociología de la experiencia social a partir del momento en que se admite que los actores desarrollan una actividad autónoma y, de cierta manera, crítica.

Abierto u oculto, público o desarrollado en la parte trasera de los métodos, el debate entre actores e investigadores forma parte plenamente de la sociología. En lugar de considerar los juegos de discusión recíprocos entre actores y sociólogos como residuos u obstáculos para el conocimiento, proponemos tratarlos como uno de los posibles materiales de la sociología. En ocasiones, el conocimiento de la acción nada más es posible a este precio, en particular cuando los individuos están fuertemente capacitados para interpretar y explicar su propia acción. De un lado, los actores producen los acontecimientos y tiene un conocimiento pragmático y causal de las secuencias de la acción, de las situaciones, de las decisiones y de las elecciones, de las anticipaciones. Por otro lado, estos mismos actores disponen de recursos interpretativos e ideológicos más o menos estructurados que el sociólogo no puede barrer con un solo golpe de mano, salvo si se sitúa sobre el terreno mismo y se limita a desarrollar el rol de ideólogo favorable u hostil frente a los que estudia. El sociólogo sólo puede construir su objeto argumentando en contra de esta doble representación de la acción: la de una causalidad hiperpragmática en la que la acción social es considerada como una sucesión de golpes, y la de una significación tan global que las respuestas preceden a las preguntas.

1. 1. Las modalidades de ruptura

Incluso antes de hablar de la discusión entre los actores y los investigadores, debe al menos admitirse que este debate puede tener lugar y que desde el punto de vista del conocimiento es útil. Ahora bien, es sabido que muchas tradiciones sociológicas rechazan incluso la pertinencia de tal debate, pues no sólo los actores no pueden "realmente" saber lo que hacen y conocer lo

social, sino que la propia sociología debe construirse lo más lejos posible de las significaciones subjetivas y del sentido común.

Desde el punto de vista de la ciencia positiva, la ruptura epistemológica apunta a establecer causalidades objetivas allí donde los agentes colocan intenciones o causalidades teleológicas, que tan sólo son intenciones cuando son enunciadas en futuro perfecto. Los actores no solamente están en un error, sino dentro de "prenociones" e ilusiones inevitables, pues deben desconocer el modo en el que han interiorizado lo social para que sea eficaz; "internalizada", la coerción de los hechos sociales se viven como evidencia de las cosas, como "naturaleza". Las significaciones que el individuo otorga a sus actos y a sus relaciones no guardan relación con su función objetiva y real. Esta objetividad de lo social hace que el individuo no conozca ni las causas "reales" ni las consecuencias de sus actos, inscritos en mecanismos cerrados para siempre al conocimiento espontáneo. Mientras que aquel que castiga cree que condena o endereza a un culpable, el verdadero sentido del castigo, explica Durkheim, es de naturaleza diferente: mantener una conciencia colectiva que necesita "culpables". El actor cree que el crimen define el castigo, mientras que, sociológicamente, la prioridad se invierte. Los dos órdenes, el de las significaciones vividas y el de las leyes del sistema, no guardan relación. Es sabido que *El suicidio* es la aplicación más radical y brillante de esa regla metodológica que postula la separación radical de las dos conciencias, es decir, de las dos "naturalezas", individual y social. El actor no *puede* conocer los mecanismos profundos de la sociedad, que son de una naturaleza distinta a la de los motivos que él tiene para actuar.

La sociología crítica se sitúa en otra tradición de ruptura, que fortalece la precedente: la denuncia de las ilusiones religiosas. Aquí el desconocimiento del actor no solamente está vinculado a la naturaleza objetiva del hecho social, es una ilusión *necesaria* producida por la dominación social que se enmascara en la ideología. La ignorancia y la ilusión son necesarias para velar los procesos sociales reales de alienación y de dominación. El individuo no sólo no puede conocer las verdaderas causas de su acción, sino que no *debe* conocerlas para que se reproduzcan los mecanismos sociales objetivos. Así, vive como libertad lo que es coerción, no elige ni desea más que lo que debe elegir y desear, pues la ignorancia de la programación de sus objetivos, de sus proyectos y de sus gustos, la amnesia de sus *habitus* son uno de los engranajes centrales del orden social. Es el inconsciente, o más bien lo no-consciente bajo forma de cultura incorporada, lo que guía las prácticas y los discursos.

Hay que admitir claramente que estas dos maneras de repudiar el debate entre los actores y los investigadores dan fundamento a una gran parte de las prácticas triviales y poco discutibles de la sociología, las que consisten en evidenciar los "determinismos" sociales desde las regularidades estadísticas.

Las elecciones y los gustos más individuales son el resultado de determinaciones y de comportamientos que el sociólogo desvela: las elecciones escolares y políticas, al igual que la elección de cónyuge o los gustos musicales, presentan una distribución tan regular que el discurso de los actores se muestra a lo sumo como una cuestión de "estilo" personal, como una racionalidad secundaria, un consuelo, o bien, en su forma más consciente, como un amor a la necesidad. Es verdad que muchas conductas se presentan de ese modo, bajo la forma de esta inevitable y necesaria doble ceguera. Pensemos, por ejemplo, en los proyectos de orientación escolar de lo alumnos: la mayor parte de los alumnos a los que se interroga *superficialmente* presentan su posición escolar como el resultado de un proyecto y de una elección, mientras que la mayoría de ellos no ha escogido más que lo que pudo escoger en función de sus recursos escolares y sociales[373]. No estoy evocando con eso los mecanismos "profundos" de la elección, sino una ausencia real de alternativa. El simple paralelismo de estas series de datos invita a pensar que el proyecto escolar no guía la orientación, que a menudo es sólo una ilusión, una manera de mantener el respeto por uno mismo, de salvar las apariencias. Los individuos no conocen las "leyes" objetivas de la distribución escolar y tendrían un "interés subjetivo" en ignorarlas, mientras que el sistema tendría "interés" en que las ignoren. (¡En la medida en la que un sistema tenga intereses!)

Cuando el sociólogo adopta una de estas posiciones, asociadas por lo general a una concepción hipersocializada de la acción, no tiene que cruzar su interpretación con la de los actores, o, más precisamente, con la manera con la que los actores reaccionan a sus análisis[374]. La discusión que está en juego es la de la verdad y el error, la ciencia y la ilusión. Los argumentos que los actores enfrentan al sociólogo son uno por uno leídos como manifestaciones de ignorancia, como "resistencias", como formas de mala fe, como algo propio de los intereses del desconocimiento. De hecho, la negación es la prueba, el rechazo de la interpretación del sociólogo por parte de los actores confirma la validez del análisis en un sistema teórico donde la ceguera de los individuos es funcional o "insuperable" desde un punto de vista epistemológico. El investigador tiene siempre la última palabra. En todos los casos, el argumento

373. *Cf.* particularmente: J.-M. Berthelot, "De la terminale aux études post-bac: itinéraires et logiques d'orientation", *Revue française de pédagogie*, 81, 1987, pp. 5-15; B. Convert y M. Pinet, "Les classes de terminale et leur public", *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, pp. 211-234; F. Dubet, *Les Lycéens*, *op. cit.*

374. *Cf.* particularmente: F. Bourricaud, "Contre le sociologisme: une critique et des propositions", *art. cit.*, D. Wrong, "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology", *art. cit.* Este tipo de críticas se han multiplicado desde hace una veintena de años y parecen compartirse por parte de todas las corrientes sociológicas —y son numerosas— que se definen como sociologías de la acción.

de los actores, considerados como agentes, no es un problema sociológico; es, a lo sumo, una dificultad que aparece después, una consecuencia social de la investigación. Nótese sin embargo que, de manera paradójica, la adhesión de los individuos a los análisis sociológicos que imputan a su acción un sentido diferente del que afirmaban inicialmente no parece ser materia de una verdadera reflexión, cuando plantea un problema fundamental para la epistemología de la ruptura. En efecto, si los actores pueden reconocer la verdad sin pasar ellos mismos por los desafíos y la ascesis del conocimiento, esto puede indicarnos dos cosas: o esta verdad revelada es también ella ideológica, es una nueva máscara, o el actor puede acceder a ella a través de la razón, y nada prueba entonces que no sea capaz de cierto conocimiento y de una reflexividad crítica autónomas, independientemente de la sociología.

Algunas formas del individualismo metodológico no escapan de esta postura sobre la investigación, aunque partan de premisas totalmente opuestas. Sucede en efecto que la categoría de racionalidad limitada sea el mínimo común denominador en las elecciones de los actores bajo forma general del interés limitado. La argumentación del actor, sus justificaciones y sus motivaciones se reducen a distintas formas de "derivaciones" y de ideologías que enmascaran, no ya leyes del sistema o códigos culturales inconscientes, sino intereses. El discurso es entonces un recurso de la acción estratégica cuyo sentido se da en términos estrictamente instrumentales. Al "Todo sucede como si" del *behaviorismo* o del *habitus*, puede yuxtaponerse el "Todo sucede como si" del utilitarismo. Vimos que los análisis de Cusson dedicados a la delincuencia ilustran bastante bien este tipo de enfoque. Estos análisis, inicialmente críticos con las teorías de la desviación en términos de subcultura, de tensiones estructurales o de estigmas, conducen en seguida todas las conductas desviadas a un cálculo de utilidades y de oportunidades que reduce el sentido de la acción a un principio de utilidad central en relación al que las distintas "teorías" de la desviación, teorías eruditas o teorías de sentido común, son meras ideologías[375]. Aquí, el debate con los actores tiene poco más sentido que en el caso de los modelos holistas, pues el significado de la acción viene ya dada en una antropología del interés racional. Por otra parte, podrá observarse que muchos trabajos que apelan al individualismo metodológico se eximen, en la práctica de la investigación social, de cualquier orientación comprensiva, es decir, de cualquier investigación sobre las relaciones establecidas entre el sentido definido por los actores y el que los sociólogos pueden reconstruir. Se limitan a postular que los actores actúan, en la situación que les es propia, por "buenas razones". Esta sociología, pretendiéndose comprensiva, está a me-

375. *Cf.* M. Cusson, *Le Contrôle social du crime*, *op. cit.*; *Croissance et Décroissance du crime*, *op. cit.*; "Déviance", *art. cit.*

nudo tentada de considerar la acción únicamente desde el punto de vista del tipo de racionalidad con arreglo a fines, es decir, de la acción que se entiende de manera más inmediata, la que evita los problemas de la interpretación y del cruce de discusiones con los actores. Como escribe Adorno: "Con la racionalidad, Weber, fuese consciente o no, estaba tanteando a la búsqueda de ese Mismo entre sujeto y objeto"[376] —ese "Mismo" pudiendo ser solamente la razón—. Pero, como ya hemos subrayado, el privilegio comprensivo de la razón no puede transformarse en postulado antropológico, agotando así el problema de la comprensión —lo que, por otra parte, Weber no hace.

1. 2. La verosimilitud

Mirando de cerca estas imágenes muy claras de la ruptura epistemológica, en los dos primeros casos por lo menos, el del positivismo y el de la sociología crítica, desde el punto de vista de la experiencia de investigación sobre la acción social no se sostienen. Se podrían recordar algunas dificultades clásicas, entre las cuales está la "paradoja del observador", bien ilustrada por Labov en sus estudios de sociolingüística referidos al lenguaje de los guetos negros americanos[377]. El investigador transforma su objeto sin estar nunca totalmente en condiciones de saber en qué lo transforma, pues los individuos disponen de varios registros de palabras de los que hacen uso durante la entrevista sin que el investigador esté en condiciones de captar esos deslices —aunque, como indica Becker, es poco verosímil que los individuos puedan aguantar la máscara por mucho tiempo—[378]. Desde ese punto de vista, la observación objetiva es un mito y toda situación de investigación fabrica su material independientemente incluso de los postulados teóricos y de las hipótesis del investigador. Toda investigación es en sí misma una relación social en la cual el observado analiza también al observador. Igualmente clásico es el recordatorio del carácter socialmente construido del material objetivado por el investigador. De un lado, cada método atribuye un estatus al actor a causa de la propia naturaleza de las preguntas que plantea; el ejemplo más clásico es el de la técnica de preguntas con respuesta cerrada que atribuyen al individuo una posición de "consumidor" que debe efectuar una elección a partir de alternativas preconstruidas, preexistiendo en relación a él las actitudes y las opiniones. De otro lado, sabemos que las categorías sociológicas más objetivas, las que hacen las veces de variables independientes, están también ellas construidas por procedimientos sociales. Estas anotaciones son lo suficientemente triviales para que no sea necesario insistir. Basta con dejar claro que, contrariamente a una opinión hoy muy extendida, no invalidan en modo alguno las pretensiones de objetividad; simplemente nos recuerdan que la objetividad de los métodos está construida y limitada al marco mismo del método. No basta entonces con una crítica del método. Pero todas esas buenas razones no bastan, por sí solas, para exigir la construcción de un debate entre los actores y los investigadores.

376. T. Adorno y K. Popper, *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, Bruselas, Complexe, 1979, p. 18.

377. W. Labov, *Le Parler ordinaire*, Éd. de Minuit, 1978.

378. H. Becker, "Field Work Evidence", *Sociological Work*, Chicago, Aldine, 1970.

Mucho más importante es la observación que dice que los razonamientos de los sociólogos no están tan radicalmente cortados de las teorías espontáneas de los actores como sostienen las concepciones más duras de la ruptura. Entre el mundo de las ideas eruditas acerca de la sociedad y el de las ideas propias del sentido común, hay muchas más pasarelas de lo que sostienen ciertas retóricas profesionales de los sociólogos. Es un punto que ha alumbrado con mucha claridad Cicourel, por ejemplo[379].

Examinemos brevemente el caso de las teorías sociológicas eruditas y de las teorías sociológicas espontáneas acerca de la delincuencia juvenil. *Grosso modo* podemos distinguir tres grandes tipos de teorías formalizadas de la delincuencia. El primero explica la delincuencia por defectos de socialización y de regulación social: se trata, dicho muy rápidamente, de las teorías de la anomia y de la desorganización. El segundo tipo de teorías descansa en la idea de una desviación conformista: la delincuencia es una estrategia "racional" que responde a una tensión estructural provocada por la distancia entre las aspiraciones y los recursos; el modelo de Merton forma parte de esta familia de teorías. La delincuencia puede ser considerada, por último, como expresión de una cultura o de una subcultura estigmatizada y sometida al "arbitrio normativo" de la cultura dominante. Cada una de esas familias teóricas se hace concreta en teorías "locales" que pueden adoptar connotaciones ideológicas particulares. Partiendo de la dominante de cualquiera de estos grandes paradigmas, la mayor parte de los trabajos sociológicos se presenta a menudo como una combinación. Las entrevistas que realizamos en los barrios de las *banlieues* en los que la delincuencia juvenil es relativamente común nos mostraron que estos grandes tipos de explicaciones estaban ampliamente instalados en la sociología espontánea de los actores, que sucesivamente los recorren y los desarrollan con arreglo a sus intereses de conversación, a los elementos de los que disponen, a sus elecciones ideológicas y a su experiencia[380]. En el discurso de los individuos, la anomia es la crisis de la familia, de los valores, de las "funciones paternas", la dejadez generalizada... La desviación confor-

379. A. Cicourel, *La Sociologie cognitive*, op. cit.

380. F. Dubet, *La Galère*, op. cit.

mista es el reino del interés, la exposición a los *media* que exacerba el deseo conformista de consumir, el sentimiento de injusticia social, la presencia de oportunidades... La subcultura remite bien a las "taras" de algunos grupos estigmatizados, bien a la "justicia de clase"... De igual manera que el sociólogo percibe razonamientos "eruditos" en estas discusiones, los actores "comprenden" los razonamientos eruditos del sociólogo por medio de sus teorías espontáneas.

Es obvio que los dos niveles no son identificables, que las teorías eruditas no son una simple formalización de las teorías espontáneas, y que éstas no proceden solamente de un proceso de anclaje y de objetivación de las teorías eruditas vulgarizadas[381]. Los libros de sociología no alimentan las conversaciones de las *banlieues*, tampoco lo hacen, por otra parte, con las de los "salones", y la sociología no se ha vulgarizado de un modo que sea comparable al psicoanálisis. Pero es de rigor dejar constancia que se da una suerte de "reconocimiento" mutuo entre la argumentación sociológica y la argumentación social, la de los actores, por mucho que los sociólogos busquen prohibirlo, sea rechazando el debate, sea acudiendo a un vocabulario que lo haga imposible. El mismo tipo de observación es válido *a fortiori* en el caso del sindicalismo, en el que los militantes disponen de teorías propias tomadas más ampliamente del *corpus* sociológico. Esta reflexión sirve aún más en el caso de los profesores, que disponen de numerosas teorías nativas del fracaso escolar, no del todo ajenas a las teorías formalizadas, y en las que el sociólogo reconoce sin dificultades lo esencial de las grandes argumentaciones sociológicas.

Si se acepta no reducir este tipo de debate al de la verdad y el error, si se acepta también hacerlo empíricamente posible encontrándose con los actores y explicándose, muchas son las preguntas que surgen. ¿Qué deben las teorías de los sociólogos a las de los actores? ¿Qué significa que los actores se opongan o reconozcan las teorías si se supone que disponen de cierta racionalidad y de ciertas competencias? Dicho de otro modo, ¿cuál es el espacio de una discusión recíproca? Este tipo de preguntas no puede ser ignorado, mucho menos aún cuando los sociólogos están vinculados a los actores de dos maneras, antes y después de la investigación.

Antes de la investigación, la explicación siempre se apoya, de manera más o menos acentuada, en una exigencia de tipo comprensivo. Con el propósito de ser creíble, el análisis sociológico debe remitir a la experiencia de los actores. Debe ser *verosímil*. Como afirma Ricœur, "explicar es entender mejor". La ilustración más clara de esta obligación puede tomarse de *El suicidio*. Mientras que la aspiración de Durkheim fue la de construir conocimiento lo más alejado posible de las motivaciones de los actores, su trabajo, pese a

381. S. Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public*, *op. cit.*

todo, condujo hasta una tipología "subjetiva" y comprensiva de los tipos de suicidio. Los tipos de suicidio, elaborados a partir del análisis de las fuerzas sociales o de las "corrientes", son descritos como tipos de experiencia social. La credibilidad de la tesis depende tanto del rigor del trabajo como de la verosimilitud psicológica de la tipología. Por otra parte, es a partir de ese punto como se desarrollaron las principales críticas a *El suicidio*, incluida la de Halbwachs[382]. Dicho de otra manera, ninguna explicación sociológica puede prescindir de una antropología y menos aún de una psicología, ambas abstractas pero *verosímiles*. Como ha recalcado Matalon, no basta con que esta psicología satisfaga al sociólogo; es necesario además que sea verosímil a ojos de los actores, que, a pesar de su ignorancia, no son los peor colocados para juzgarla[383]. Para que una teoría sea creíble es importante entonces que tenga eco en la experiencia de los actores que se supone que analiza y describe. "Cualquier interpretación exacta, incluso la interpretación que es del ámbito de las ciencias morales, sólo es posible en el lenguaje compartido por el intérprete y su objeto. Debe valer para el sujeto y para el objeto"[384]. Esta afirmación de Habermas no tiene solamente un sentido normativo; es una exigencia de la propia interpretación.

La teoría más convincente, *al mismo tiempo que responde a criterios de cientificidad*, es aquella que esté más cercana de la experiencia de los actores y que no se concede la comodidad de dejarlos ciegos; pensemos a este respecto en las teorías de la desigualdad de oportunidades escolares. La más fuerte es también la más verosímil en el plano microsociológico, es decir, al nivel de la experiencia de los actores. Esto no quiere decir que se adecue a la ideología de los actores, sino que puede explicar su experiencia y, en consecuencia, que en algunas condiciones éstos pueden reconocerse en ella. El debate entre los sociólogos y los actores se desarrolla, si no el terreno de un desafío, sí al menos en el de una *verosimilitud*, lo cual no es desdeñable a los efectos de una demostración. La gran debilidad de los modelos que generalmente se denominan "mecanicistas" no deriva tanto de su falta de rigor metodológico —que al contrario, es a menudo muy fuerte— como de su falta de verosimilitud en la experiencia de los actores; por otra parte, generalmente el sociólogo se resiste a aplicarse a sí mismo tales modelos.

Después de la investigación, de la investigación de campo en todo caso, hay que insistir en la deuda del sociólogo para con sus "objetos". Los actores

382. M. Halbwachs dirige una crítica "comprensiva" a *El suicidio* en *Les Causes du suicide*, París, F. Alcan, 1930.

383. B. Matalon, "La psychologie et l'explication des fait sociaux", *L'Année sociologique*, 31, 1981, pp. 125-185; 32, 1982, pp. 115-161.

384. J. Habermas, *Connaissance et Intérêt*, París, Gallimard, 1973, p. 293.

sociales no tienen la vocación de ser estudiados por los sociólogos. Cualquier investigación exige un cierto grado de compromiso por parte de los individuos: entrevistas, participación, acceso a documentos; se asienta sobre una negociación. Cuando se trata de actores organizados, y todavía más de actores "conscientes y organizados", como las profesiones, los movimientos sociales, las instituciones, el sociólogo no sólo debe "seducir" y mostrar en qué es útil su estudio para aquellos a los que estudia, sino que también se enfrenta a una sociología espontánea que descansa sobre algunas competencias creíbles. En alguna medida, los militantes o los dirigentes son expertos; han acumulado un conocimiento, una "sabiduría", una información relativa a los mecanismos íntimos de la acción que el sociólogo no tiene oportunidad alguna de adquirir. Los actores, por más que solamente vean una mínima parte de las cosas, conocen las secuencias más sutiles de la acción, las series de decisiones y de elecciones, los cálculos y las anticipaciones de las acciones de las que son los agentes y, en parte, los autores; no están todos como Fabrice en Waterloo[385]. El trabajador social y el conserje conocen mejor el barrio que el investigador más atento. No hay investigación de campo que no se sostenga sobre los informadores relevantes que el sociólogo encuentra: los que constituyen la memoria viva de una colectividad, los que detentan sus secretos, los que se han tomado tiempo para reflexionar sobre su acción. La deuda del investigador con ellos, y en consecuencia con su visión, es mucho mayor que lo que conviene confesar, en ocasiones incluso de confesárselo a uno mismo, en lo que tiene que ver con la formación de hipótesis, esos razonamientos verosímiles que luego es necesario confirmar. Estas interacciones son tanto más importantes cuando tienen que vérselas con situaciones, movimientos, individuos o grupos que se apoyan en una ideología organizada que explica a los individuos lo que hacen y que al mismo tiempo son una guía de la acción. Ahora bien, estas ideologías son también el producto de una experiencia social y de una acción racional, no sólo son una ilusión. Dentro del propio estudio y de la entrevista el investigador se encuentra comprometido en un juego de discusiones incluido en el cuestionamiento del sociólogo: "¿Puede ser más preciso?", "¿No piensa usted acaso en algunas objeciones"?, "¿No hay casos diferentes a ése?". En acción, la sospecha construye una argumentación. Una entrevista no es nunca solamente la recogida de opiniones; es también una discusión en la que el investigador elabora sus propias tesis y, en cierta medida, discute con un "colega". No es extraño que esa situación genere amistades, que el sociólogo adopte su objeto y que el "objeto" se vuelva un poco sociólogo. Se objetará que esta confusión es un error grave. Es

385. *N. del T.*: Se refiere a Fabrice del Dongo, el protagonista de *La cartuja de Parma* de Stendhal, que llegó demasiado tarde a la batalla de Waterloo.

cierto. A pesar de eso, la propia situación de investigación se define por esta tensión, por estas discusiones silenciosas o manifiestas, pues no pueden dejar de existir vínculos y superposiciones entre el sentido para el actor y el sentido construido por el sociólogo[386].

Es a partir de la superposición parcial de las significaciones que tiene la experiencia social para el investigador y para su objeto, es a partir de esa discusión oculta, como podemos imaginar un método. Descansa sobre un principio de explicitación y de objetivación de ese debate en el curso del que los actores siguiendo un proceso analítico desarrollan las dimensiones de su experiencia y las cruzan con las interpretaciones de los sociólogos.

2. UN DEBATE ORGANIZADO

2. 1. Dos niveles de significación

Es evidente que la "comprensión" no puede en modo alguno reducirse a la empatía, incluso si supone cierta capacidad de ponerse en el lugar del otro, capacidad que, por lo demás, es necesaria en todo intercambio social. Con excepción de la acción puramente racional con arreglo a fines, que se debe poder comprender del mismo modo que admitimos que 2 más 2 son 4, con excepción también de la acción puramente emocional, de la que Weber piensa, además, que se sitúa en el límite de la acción social, la interpretación sociológica se presenta como un problema, problema de relaciones entre el sentido *endógeno* de la acción tal como es enunciado por el actor, y el que es *reconstruido* por el sociólogo. En efecto, el trabajo de interpretación es doble, pues consiste, primero, en comprender el sentido de la acción desde el punto de vista del actor y, luego, en interpretar ese sentido en el marco de un modelo general de organización de la sociedad, de las relaciones sociales. Como subraya Freund, son múltiples los caminos de esta interpretación: por "atribución", cuando el sociólogo atribuye "motivos" a los actores; por "distribución", cuando interpreta estadísticas; como "representación", por medio del método del tipo ideal[387]. Todos estos modos de interpretación descansan

386. G. Dévereux afirmaba que el rechazo de esta proximidad podría tener algo de "neurótico", como una defensa obsesiva de la identidad del investigador amenazada por el poder de los actores: *cf. De l'angoisse et la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980. Podríamos también recordar la ansiedad que puede invadir a los aprendices de sociólogo ante sus primeras entrevistas: la distancia precisa entre la adhesión al discurso de los actores y la sordera no es de las que se encuentra fácilmente.
387. *Cf.* J. Freund, "Introduction", en M. Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965; "De l'interprétation dans les sciences sociales", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXV, 1978, pp. 214-236. Véase también P. Pharo, "Problèmes empiriques de la

en técnicas diferentes y requieren frecuentemente proyectos de investigación distintos. Pero en todos los casos, y cualquiera que sea la objetividad del método, se plantea un problema de interpretación, ya que existe una zona de superposición entre los dos niveles presentes de significación, el del actor y el del investigador, que es lo que, por cierto, hace posible el debate. Ahora bien, como observa Weber, la explicación causal es adecuada cuando "el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de un modo certero y al mismo tiempo *comprendidos* con sentido en su conexión"[388].

En general, la ventaja del sociólogo frente al actor es que posee informaciones sobre el conjunto de la sociedad que el individuo no controla de la misma manera. Tiene también ideas más claras sobre las consecuencias previsibles, en el plano colectivo, de las acciones individuales, efectos de composición que no necesariamente son perversos. Dispone de un abanico de elementos comparativos que le permiten situar los casos estudiados en conjuntos más amplios y unos en relación con los demás. Moviliza un conjunto de conocimientos y de informaciones que están en el principio de sus formas de argumentación profesional; adopta un punto de vista más amplio, a veces tan amplio que el individuo no puede reconocerse en él o, dicho de modo más preciso, en el que no debe reconocer más que la necesidad objetiva del sociólogo.

Para hacer "como si la acción real transcurriera orientada conscientemente según sentido"[389], es importante suponer que el actor es capaz de tal cosa, y hacerlo en la manera misma de interrogarlo y de hablar con él. Nuestras investigaciones sobre los alumnos de instituto nos condujeron a menudo a encontrarnos con dos situaciones relativamente ejemplares[390]. El primer caso, ya evocado anteriormente, es el de la naturaleza de la elección de orientación. Es cierto que la mayor parte de los alumnos, cuando se les plantea la pregunta directa y brutalmente, afirman que han elegido sus estudios por gusto. Es eso lo que a menudo indican los sondeos y las entrevistas breves, confirmándose de ese modo la idea según la que la acción no es más que coerción interiorizada y, en la mayor parte de los casos, una dominación interiorizada. Ahora si se pregunta a los alumnos no si han escogido "libremente", sino *cómo* han escogido, surge muy rápidamente que la mayor parte de ellos describen los espacios de coerción que les fueron impuestos, particularmente los recursos escolares. Han escogido sin duda la única rama que podían escoger; sin embargo, hablan de elección coaccionada o de elección dentro de un espacio

sociologie compréhensive", *Revue française de sociologie*, XXVI, 1985, pp. 120-149.

388. M. Weber, *Économie et Société*, *op. cit.*, p. 10.

389. *Ibid.*, p. 19.

390. F. Dubet, *Les Lycéens*, *op. cit.*

muy reducido. Los actores, de los que decimos que son ciegos, se manifiestan entonces como muy buenos sociólogos, capaces de establecer precisamente las jerarquías de las ramas, de las disciplinas y de las materias; explican al sociólogo la naturaleza de los mecanismos que ha venido a estudiar y a desvelarles. Para algunos eso resulta más fácil pues la elección que han realizado fue en contra de lo que percibían como sus gustos; es también en ocasiones el caso de los alumnos que escogieron las ramas científicas únicamente por su utilidad social. Otros hablan más fácilmente aún, pues su elección de orientación les fue totalmente impuesta por los consejos escolares. Incluso los buenos alumnos dudan también de la realidad de su elección habida cuenta de que en ocasiones han confiado su futuro tan sólo a la jerarquía de los concursos. La cuestión de la "elección", que en su simplicidad resulta algo metafísica, se ve sustituida por el análisis de los mecanismos de la decisión en la que los actores movilizan estas *lay theories*, estas teorías espontáneas, que tanto recuerdan a las de los sociólogos: capital cultural de la familia, elecciones anteriores de ramas y de centros, *need achievement*, efectos Pigmalion positivos o negativos... A partir del momento que sitúa a los actores en situación de explicarse, el sociólogo está en el terreno del conocimiento. El problema, muy difuso, de la libertad de elección es reemplazado por el de la capacidad de ser actor, de ser sujeto de la propia vida desde la posibilidad de crítica y de distancia en relación a sí mismo que manifiestan en esta ocasión los individuos. Los alumnos no son actores porque elijan, sino porque pueden hacer explícitas las razones de sus elecciones y, sobre todo, de sus no-elecciones. Por supuesto que los individuos no se vuelven sociólogos; no formalizan ni universalizan los mecanismos que describen; sin embargo, a poco que el sociólogo les proponga sus propias teorías, están, ampliamente, en posición de argumentar, de contraponer una experiencia que no es solamente un trozo de vida, sino una interpretación que puede confirmar o rechazar los análisis del investigador. Este tipo de interrogaciones puede ser, evidentemente, penoso para un actor obligado a descentrarse y para un investigador que abandone el monopolio del sentido. Los intereses del conocimiento y los de la acción no son los mismos, pero eso no impide argumentar "racionalmente" y reconocer lo que hay de compartido entre actores e investigadores.

El segundo ejemplo, conciso una vez más, concierne a la recurrente discusión en los encuentros con los profesores acerca del "nivel" de los alumnos. Si para facilitar la argumentación se da por demostrada la tesis de Baudelot y Establet de que "el nivel sube"[391], se debe dejar constancia de que el discurso de los profesores con los que nos encontramos en los centros afirma casi siem-

391. C. Baudelot y R. Establet, *Le niveau monte*, París, Éd. du Seuil, 1989. Nuestra discusión parte del postulado de que esta tesis es "objetivamente" verdadera.

pre lo contrario. Este punto de vista puede explicarse de muy distintas maneras: la extendida queja acerca del nivel de los jóvenes, que viene desde Platón, el sentimiento de crisis de una profesión que habiendo perdido parte de su prestigio, percibe las mutaciones del sistema escolar como una decadencia, la influencia de los *media* y de los intelectuales conservadores hostiles respecto a la masificación del sistema escolar, la amnesia respecto de su propia juventud, y todavía muchas cosas más… Sea como sea, el sociólogo tiene escasas posibilidades de convencer a individuos completamente persuadidos del descenso de nivel. Observada desde más cerca, la opinión de los profesores, a tenor de su experiencia, no carece de fundamento. La mayor parte de los que profesan esta opinión están emplazados en los lugares del sistema escolar en los que tiene lugar la masificación, donde llegan los nuevos públicos escolares, que son comparados a los viejos públicos, más concordantes con las demandas de la escuela. Los buenos alumnos de antaño se han desplazado hacia otras ramas, los recién llegados no son comparados con sus "ancestros" escolares sino con los que les precedieron en las mismas clases. La masificación puede combinar una subida general del nivel y un deslizamiento de los distintos públicos que hace que el individuo que se queda en un punto fijo, no situado en la cima de la pirámide, pueda tener la impresión de una caída de nivel. Este punto de vista se acentúa más cuanto más situado se esté en la parte "baja" del sistema (los centros de formación profesional y los institutos populares), pues los alumnos salidos de los medios desde los que no se accedía a la enseñanza secundaria son comparados con los alumnos que se han colado hacia arriba. De ese modo, desde el punto de vista de los actores, hay que ascender en las jerarquías escolares para encontrar un "nivel" comparable. El argumento de los profesores no es ni absurdo, ni irracional, ni antisociológico. Incluso al contrario, da acceso a otras cuestiones bastante más sutiles, relativas a la naturaleza de las percepciones y de las opiniones disonantes con este razonamiento y que pueden entonces remitir a muchas otras lógicas, a muchas otras racionalidades, entre las cuales algunas pueden confirmar la hipótesis de un sentimiento de crisis de estatus o de sometimiento a ideologías externas. Este ejemplo debe llevarnos a dos conclusiones:

— La tesis más fuerte es también la más verosímil: permite dar cuenta de las reacciones y de las resistencias de los actores admitiendo la racionalidad de su punto de vista.
— La organización de estos debates no sólo aporta, a partir de las maneras sociológicas de argumentar de los propios actores, un material sociológico inédito, sino que tiene consecuencias sobre el propio argumento sociológico.

2. 2. Un debate

Lo que llamamos "intervención sociológica" busca construir metodológicamente esos debates[392]. Más que la puesta en práctica de una concepción de la sociedad, lo es de la concepción de un actor, del que se supone que es parcialmente capaz de conocimiento, de reflexividad. Esto no significa que los actores y los sociólogos deban confundirse, sino que es posible producir un conocimiento en la discusión con los actores y controlando las reglas del debate. Este método no excluye las otras técnicas, pero, como todo método, implica coerciones particulares. Evoquemos algunas de esas reglas:

a) Partiendo del principio elemental de acuerdo al que la acción es social porque "refiere al prójimo", la intervención sociológica constituye grupos de individuos que "encarnan" un problema social o sociológico, y que participan de la misma acción colectiva o comparten una experiencia común. Los individuos participan "en tanto que" militantes, habitantes de un barrio, estudiantes, padres de alumnos… En la mayor parte de las ocasiones, la unidad práctica que se estudia es un "problema social", es decir, y dicho de manera vaga, un tipo de experiencia en la que los individuos perciben una distancia notable entre lo que es y lo que debería ser, entre lo que viven y las categorías en las que lo viven. Los problemas sociales, con lo que implican de intervención pública, y en consecuencia de reconocimiento político del problema, son sólo la figura más marcada de este tipo de experiencia. Pero se deben estudiar las situaciones en las que se puede esperar, bajo la forma de crítica o de sufrimiento, que los actores no se adecuen totalmente a las definiciones sociales de su acción.

En razón de un problema de número (no se pueden constituir más que una decena de grupos, compuesto cada uno por una docena de individuos), el grupo —en realidad, cada uno de los grupos, pues es importante multiplicar las experimentaciones— no puede evidentemente responder a una exigencia seria de representatividad. Sucede en ocasiones que la población de referencia no se conozca con suficiente precisión. Puede entonces utilizarse una técnica empírica altamente "impura", la de los casos críticos, que consiste en elegir poblaciones dentro de conjuntos relativamente delimitados y característicos.

392. La intervención sociológica ha sido desarrollada en el CADIS por el proyecto de estudio de los movimientos sociales en la segunda mitad de los años setenta; véase A. Touraine, *La Voix et le Regard*, *op. cit.* Entre los principales trabajos del grupo podemos mencionar: *Lutte étudiante*, *La Prophétie anti-nucleaire*, *Le Pays contre l'État*, *Solidarité*, *Le Mouvement ouvrier*, todos ya citados; y M. Wieviorka, *Sociétés et Terrorisme*, *op. cit.* Entre los estudios referidos, más que a movimientos, a experiencias sociales: F. Dubet, *La Galère*, *op. cit.*; *Les Lycéens*, *op. cit.*; M. Wieviorka, *La France raciste*, *op. cit.*

Por ejemplo, en un estudio sobre los estudiantes, se elegirá formar grupos en las ramas relativamente importantes y bien identificables en términos de las carreras esperadas, de los tipos de formación, de la composición de los públicos estudiantiles... Los miembros de esos grupos son escogidos por los sociólogos, pero participan en el trabajo de manera voluntaria y conocen los objetivos que se espera alcanzar: producir conocimiento sociológico a partir de encuentros y de discusiones. Esta exigencia introduce otro sesgo de representatividad, pues no concierne más que a los actores más motivados, por razones que permanecen, a veces, en el misterio —en efecto, hemos observado que no eran necesariamente los individuos más intelectuales ni los más comprometidos los que participaban en este tipo de trabajo[393]—. Este sesgo no es, en el fondo, distinto del de todo método de entrevista, y puede ponderarse de la misma manera, con la búsqueda de otros casos, el análisis de documentos producidos de forma diferente.

b) Los individuos que se reúnen en los grupos aportan testimonio de su experiencia o de su acción colectiva, pero lo hacen "condicionados", pues el sentido de la acción está siempre articulado con la naturaleza de las relaciones en las que se expone. La condición esencial es la presencia, en algunas sesiones de trabajo, de interlocutores pertinentes, de actores que encarnen una posición importante dentro del problema considerado. A menudo, esta presencia tiene un efecto catalizador, estimula a los individuos, que pueden discutir con total libertad con sus interlocutores, en pie de igualdad, mientras que en la "vida real" esta discusión es, o imposible, o está demasiado determinada por las consecuencias reales que pueda generar: es el caso de los policías con los jóvenes de las *banlieues*, de los profesores con los alumnos, de los patrones con los obreros... Para que esta discusión sea posible es importante que los individuos presentes no formen un conjunto en la vida real y que nada pueda ser negociado "realmente" en los grupos. La presencia de interlocutores tiene efectos mucho más importantes, pues, al mismo tiempo que estimula la palabra, desestabiliza las representaciones, impide que la ideología se cierre sobre sí misma en forma de simple testimonio. Efectivamente, en este encuentro se trata antes que nada de responder a los demás, de someter

393. En el caso de los movimientos sociales, los que pasan por intelectuales orgánicos pueden incluso vacilar a la hora de "embarcarse", pues perciben los riesgos que este método puede comportar para las ideologías más fuertemente articuladas. Así, en ocasiones hemos tenido que negociar con los dirigentes de los movimientos para acceder a la vez a la participación de algunos responsables y a la libertad necesaria para ese trabajo. *Cf.* particularmente, A. Touraine *et al.*, *Le Mouvement ouvrier* y *Le Pays contre l'État*, *op. cit.* En un caso, los movimientos feministas de los años setenta, las exigencias de control planteadas por algunos grupos feministas, hicieron la investigación extremadamente difícil, casi imposible.

las propias expectativas e ideologías a la prueba de las relaciones sociales. Ni los patrones, ni los magistrados, ni los profesores se comportan exactamente de acuerdo con las expectativas de los miembros de los grupos o de algunos de ellos. Lo que parecía ser un "mundo", lo que era evidente, se transforma en problemas.

A juzgar por la experiencia acumulada, este trabajo es, al mismo tiempo, penoso y placentero. Es penoso en la medida en la que desestabiliza algunas representaciones, en virtud de la obligación de justificarse, de explicarse, por eso que Boltanski y Thévenot llamarían "situaciones tensas". Es, al contrario, placentero disfrutar de la libertad de discutir, del placer de argumentar sin que el juego tenga consecuencias "reales", del placer de dejarse llevar y de comprometerse siendo tomado en serio por los demás y por los investigadores. En ocasiones, en particular en las categorías sociales condenadas al silencio, esta discusión tiene el efecto de una revelación. La intervención sociológica crea un espacio artificial de debate que tiende hacia la norma trazada por Habermas, la de un debate sin relaciones de poder que realiza una ética de la comunicación. Pero el debate que creamos y que observamos no se parece en nada al desarrollo soberano de la Razón; es un debate social, que moviliza pasiones e intereses, en el que los argumentos intercambiados se nutren de todos los registros de la acción. Las opiniones de los individuos no se yuxtaponen como bloques, sino que se reconstruyen sin cesar en debates que movilizan un completo abanico de argumentos. El carácter ejemplar, la experiencia personal, la convicción, los valores "en última instancia", la autoridad, la racionalidad de los medios, el conocimiento disponible, las exigencias de no contradicción, alimentan las discusiones y nutren el trabajo de un grupo. De estos encuentros no surge acuerdo alguno, ninguna "verdad"; simplemente, ese sentido de la acción y de la experiencia, que generalmente aparece como un bloque en una entrevista en la que el individuo es conducido naturalmente a reconstruir su personaje, a reconstruir una coherencia, ese sentido, se descompone en una serie de significaciones fragmentadas, a menudo heteróclitas. Los debates rompen las opiniones, la coherencia de las historias de vida, las racionalizaciones...

Elaborada en la perspectiva de estudiar las luchas sociales, la intervención sociológica ha sido llevada a otorgar un gran papel a los interlocutores, en particular a los rivales o a los aliados en esas luchas. En ese marco la crítica ideológica es un papel esencial de esos encuentros. La sociología de experiencias sociales definidas menos netamente por un conflicto o por la influencia de una organización lleva a modificar el método en una orientación más claramente "clínica". Pero la necesidad de objetivación sigue íntegra, así como el giro a través de las relaciones sociales, que es igualmente indispensable. Pueden, pues, utilizarse otras modalidades de estimulación; puede tratarse

de estudios de caso, de historias personales acerca de las cuales los miembros del grupo reaccionen. Lo fundamental es que los individuos aporten su testimonio al mismo tiempo que construyen poco a poco cierta distancia en relación a sí mismos. La afirmación de principios no prohíbe la imaginación metodológica.

c) La tercera característica de este método se refiere al papel de los sociólogos. No se limitan a plantear preguntas y a animar discusiones; también participan, proponiendo a los grupos interpretaciones sociológicas de su trabajo, transformando desde ese lado la naturaleza de los debates, haciendo presente el sentido endógeno de la acción y el que los sociólogos construyen. El trabajo de interpretación sociológica, realizado generalmente en ausencia de los actores, se realiza en el grupo y, sobre todo, se les restituye.

Las hipótesis interpretativas se construyen de todas las maneras posibles y habituales. Privilegian, evidentemente, el material producido por la intervención sociológica: los informes de las reuniones, los acontecimientos de la investigación (disputas, tensiones, bromas significativas...). El privilegio del sociólogo está también en movilizar otros conocimientos: informaciones generales, estadísticas, historiales, comparaciones, modelos teóricos... todo aquello que compone el arsenal clásico del razonamiento sociológico. Estas hipótesis se someten a los miembros de los grupos en forma de exposición referida en particular a las distintas dimensiones analíticas de la acción estudiada y a sus modos de articulación, a los encadenamientos lógicos, a los dilemas que hayan aparecido. Esta exposición es entregada a los grupos en un lenguaje accesible, y será tanto más accesible cuanto más se apoye en su trabajo.

Después de que los sociólogos se hayan esforzado en interpretar las opiniones de los actores, éstos a su vez son invitados a interpretar los análisis de los sociólogos, a reaccionar ante ellos. Ciertamente esta operación es la menos "natural" que existe dentro del trabajo sociológico, en el que se acostumbra a separar, en el espacio y en el tiempo, la recogida de material de su análisis. A menudo incluso el actor que ha proporcionado un material lo desconoce todo acerca del análisis que se hará de él[394]. No siempre se aprecia, por cierto, en qué exactamente esta costumbre garantiza la objetividad de la investigación; se aprecia mejor en qué protege al investigador de una crítica tanto más difícil de soportar cuanto él será justamente acusado de "traicionar". En todas las investigaciones en las que hemos participado, cada grupo de intervención contaba con dos investigadores, lo que puede permitir un mejor control de los propios sociólogos y atenúa un poco las tensiones psicológicas producidas por un trabajo en el que el investigador es invitado a "desvelarse", a exponer un razonamiento frente a actores capaces de apropiárselo.

3. ACTORES Y SOCIOLOGOS

3. 1. Los rechazos y los acuerdos

Reunidos durante varios encuentros (aproximadamente entre seis y doce) los actores sociales están "armados" para embarcarse en un debate con los sociólogos. Están particularmente armados para resistir análisis que son tan cercanos a su experiencia que podrían aplastarlos bajo el peso de la objetividad del discurso científico y del argumento de autoridad asociado a la experticia de los profesionales. No pueden contentarse ya con un análisis que sería percibido como algo que no guarda relación con sus propias interpretaciones.

a) Podemos presentar un primer caso: los actores rechazan las interpretaciones de los investigadores. Este rechazo puede manifestarse de dos maneras: bien a través de la oposición explícita —las personas no están de acuerdo—, bien a través de una indiferencia cortés que significa que el análisis sociológico no tiene sentido desde el punto de vista de su propia elaboración. En ambos casos no se reconocen en el trabajo de los sociólogos, que crea desorden, indiferencia, hostilidad, frustración. Desde el punto de vista de los objetivos buscados, esta situación es un fracaso; retomando el lenguaje de Weber, los individuos no reconocen los motivos de su acción en los tipos puros construidos por los sociólogos a partir de la extensa exposición analítica de esos "motivos".

Esta situación se produjo varias veces. Pienso particularmente en un encuentro con jóvenes de una *banlieue* popular de París. Después de haber reunido al grupo varias veces y de haber organizado encuentros con distintos interlocutores (policías, jueces, políticos electos, sindicalistas...), propuse al grupo una interpretación de sus conductas muy inspirada en análisis de Cloward y Olhin[395]. Este análisis se rechazó en nombre de dos argumentos

394. Sin embargo, hay que destacar que esta práctica es común en el caso de las intervenciones de las consultorías, en particular en la sociología de las organizaciones. Pero en esta tradición el investigador busca en la mayoría de las ocasiones un objetivo de cambio, que no es el caso en la intervención sociológica. No obstante, existe entre estos métodos la convicción compartida sobre que la participación de los actores en la producción de conocimientos aumenta sus libertades. *Cf.* E. Friedberg, *Le Pouvoir et la Règle*, *op. cit.*

395. R. A. Cloward y L. E. Olhin, *Delinquency and Opportunity*, Nueva York, The Free Press, 1960.

fundamentales: los jóvenes no reconocían en esos apuntes el carácter plural de sus conductas, se sentían "encerrados" en tipos con los que ninguno de ellos se identificaba totalmente; tenían también un sentimiento de destrucción personal y de cólera del que este análisis no daba cuenta. Siendo incapaz de proponer otra interpretación, consideré no obstante que mi análisis era "falso" porque no resultaba creíble a ojos de los que estaban mejor armados para discutirlo. No es agradable, pero las experimentaciones fallidas pueden también ser tan instructivas como las experimentaciones exitosas. Podría evocar otros casos, tomados de otras investigaciones en las que la oposición de los actores fue menos clara, pero que provocaron, sobre todo, indiferencia y decepción.

b) Puede suceder que el trabajo se haya hecho bien, que los sociólogos tengan también algo de talento y que los actores se reconozcan en los análisis de los sociólogos. Esto no es para nada un descubrimiento. Pero desde el punto de vista de los actores, los tipos puros producen una sensación de clarificación y de reconocimiento: "¡Es eso!" Evidentemente no basta con que tenga lugar este reconocimiento para concluir que hay una correspondencia entre los dos niveles de significación. Es también necesario que los actores se apropien de este análisis, que por su cuenta lo retomen en sus discusiones, que se apoderen de él como si se tratara de un juego y de un lenguaje que manipulen lo suficientemente bien como para volver a situar en él su experiencia y el trabajo del grupo. El investigador reconocerá en esta actividad la prueba de una "verosimilitud" de sus hipótesis.

El acuerdo de los actores es difícil de obtener, pues supone, la mayor parte de las veces, reconocer la distancia entre la sociología espontánea, la imagen que se hacen de sí mismos y de su acción y el análisis de los sociólogos. Esto es especialmente claro en el caso del estudio de los movimientos sociales, en el que este reconocimiento está casi siempre asociado a la destrucción de las propias ideologías del movimiento. Pienso en la situación de los militantes obreros que miden, por ejemplo, la distancia entre la lógica política y la de la reivindicación social mientras que siempre afirmaron, partiendo del modelo comunista, un principio de continuidad total. Pienso también en los militantes ecologistas, que se enfrentan de cara a la ruptura de un movimiento del que postularon la unidad de significaciones. Pensemos también en los profesores a los que se les hacen manifiestas las contradicciones entre la defensa del estatus, el apego a una defensa de principios universalista y el uso instrumental de la escuela. Pero esta dificultad es también grande en el caso de actores menos "conscientes y organizados". Regresemos al estudio sobre los jóvenes marginados. Cuando presentamos el modelo de la *galère* al grupo de jóvenes formado en Minguettes luego de la Marcha por la Igualdad[396], rechazaron con violencia un análisis que les proponía una imagen de sí mismos muy alejada de la imagen heroica que tenían. Nuestro análisis no sólo provocó confusión, sino que la agresividad era tan intensa que algunos en el grupo se pelearon. Fue al día siguiente de esta pelea cuando un joven dijo que había que aceptar el análisis de los sociólogos porque explicaba las violencias de la víspera, y también porque sacaba a la luz las tensiones constantes e inconfesadas entre aquellos que buscaban la integración por medio de la política y los que deseaban antes que nada afirmar su identidad étnica. Después de esta "confesión", el grupo retomó los debates en los términos de los sociólogos, cada uno se situó en el espacio de ese análisis. Los jóvenes se apropiaron del cuadro propuesto por los investigadores, lo desarrollaron y enriquecieron, escribieron en él otros capítulos, particularmente en lo que concierne a las distintas significaciones del uso de la droga, la naturaleza de las relaciones con la policía...

Este tipo de debate se sitúa en la zona en la que se superponen el sentido para el actor y el sentido para el investigador; está, pues, asociado a un sentimiento de transparencia, en ocasiones al placer, real, de hablar el mismo idioma. La construcción de este idioma compartido exige un esfuerzo de traducción del lenguaje sociológico al de las *lay theories* elaboradas por el grupo. No hay que tener dudas al transformar en conceptos algunas de las palabras clave tomadas del lenguaje de los actores y, cuando no sea posible, en proponer conceptos de los que el grupo se pueda apoderar. Para los sociólogos la "traducción" es a menudo menos difícil intelectualmente que psicológicamente, pues implica la renuncia a un nivel de lenguaje que asegura el monopolio del sentido y, en consecuencia, una protección y un poder. Sólo a ese precio pueden cruzarse los argumentos: si se admite que los argumentos de cada cual tienen tanto peso como los razonamientos del sociólogo. El éxito de esta operación está asegurado cuando se observa que todos los miembros de un grupo, sea cual sea su nivel de formación escolar, acceden al mismo nivel de discusión, cuando las capacidades analíticas de un grupo son independientes de su capital escolar[397]. Si la intervención sociológica transforma a los actores en "intelectuales", más concretamente, si los permite distanciarse, es que no es sólo un método destinado únicamente a los intelectuales[398].

---

396. *N. del T.*: En septiembre de 1981, en el barrio de Minguettes, en Venissieux, en la periferia de Lyon, se sucedieron varias jornadas de incidentes y movilización entre jóvenes de las *banlieues* y policía. En parte como consecuencia de esos incidentes, se desarrolló en 1983 la Marcha por la Igualdad, que recorrió buena parte de la geografía francesa y constituyó uno de los primeros signos de movilización organizada de las *banlieues* francesas.

397. De ese modo trabajamos con grupos a menudo desfavorecidos y, además de eso, muy alejados culturalmente, como los de menores en Silesia, los marginales urbanos de Santiago de Chile, viticultores de Corbières, los "macarrillas" de las *banlieues*... En cuanto a los alumnos de formación profesional, no fueron ni menos activos ni menos "inteligentes" que los de los grandes institutos de Paris.

398. Es en este último caso que la sociología , encuentra más dificultades frente a aquellos cuyo oficio es racionalizar el sentido de la acción o de la experiencia para conducirlo

Aunque el método de la intervención sociológica sea a menudo muy largo, el debate es efímero, no se prolonga fuera de la investigación. Fuera de sus muros, este método no genera efectos perceptibles, y los actores implicados se reencuentran muy rápidamente con las categorías de la acción. Se trata de un breve encuentro organizado por investigadores en función de un objetivo cognitivo. Por su parte, cuando los investigadores son invitados a pasar del lado de la acción, a dar consejos, no es seguro que hayan adquirido una competencia particular. El dilema del político y el científico sigue íntegro.

3. 2. La validación

¿Cuáles son los elementos de validez que pueden aportar la organización de debates entre los actores y los investigadores y, sobre todo, el reconocimiento de un análisis sociológico por parte de los actores?

Respecto a los criterios epistemológicos más duros, particularmente los del conocimiento positivo y de la norma popperiana de falsación, está fuera de lugar hablar de "prueba". Por eso preferimos el término, mucho más débil pero no necesariamente despreciable, de *verosimilitud,* de hechos y de argumentos que convergen en un conjunto de presunciones.

El acuerdo de los actores no constituye prueba, tampoco el rechazo. Pero es sin embargo bastante más verosímil, pues resulta mucho más difícil de obtener a partir de un material que el investigador no controla por completo y del que incluso se asegura respecto de su capacidad de resistencia. La observación, la entrevista, la elección de documentos dispersos ofrecen al investigador una libertad mucho mayor; de una parte, elige sus datos con fines ilustrativos más que demostrativos; de otra parte, los actores no responden. La verosimilitud supone una doble exigencia. Debe acomodarse a las normas habituales del oficio de sociólogo, que organiza y racionaliza datos, que va a buscar fuera de su propio material y que está sujeto a una exigencia de no contradicción. Debe también ser creíble para esos actores de los que se afirma que son competentes y no del todo ciegos en lo que se refiere a lo que hacen, en la medida en la que toda acción exige una actividad de justificación y de explicación. La argumentación del sociólogo apunta entonces a un público doble: la comunidad científica, con sus propios criterios, y los actores, que controlan otros datos. El sociólogo, al colocarse en la articulación de esta doble exigencia, se otorga a sí mismo reglas de argumentación doblemente coercitivas. En el mismo movimiento se impone a sí mismo explicar y comprender. Mientras que la explicación o la interpretación *a posteriori* pueden contentarse con evidenciar una sola lógica de la acción, la confrontación con

hacia la acción colectiva organizada y hacia la política.

los actores obliga casi siempre a tener en cuenta la heterogeneidad de la acción, la copresencia de diferentes tipos de motivos y de diversos tipos puros dentro del mismo conjunto y dentro de cada actor. La depuración y la revisión de la complejidad de la experiencia social alrededor de una única racionalidad de la acción, de un único principio, son rechazados por los actores en la casi totalidad de los casos. Tienen más la sensación de administrar una diversidad de significaciones que de encarnar una racionalidad única.

La verosimilitud es tanto más fuerte cuanto el método elegido responda a los criterios clásicos de la experimentación:

a) Es preciso, en primer lugar, asegúrarse cierta regularidad en los procesos observados. Por esta razón siempre hemos formado varios grupos de investigación; cuando el sociólogo tiene la impresión de algo ya visto, de estar dando vueltas, de repetición, cuando los mismos discursos y los mismos fenómenos se reproducen, es razonable, si no racional, deducir que el material recogido no es estrictamente aleatorio.
b) Es también importante que el artefacto ligado a los investigadores esté relativamente controlado; los equipos de investigadores deben entonces cambiar a lo largo del estudio para controlar, en la medida en que se pueda, su "subjetividad".
c) Los análisis elaborados no deben entrar en contradicción con los datos objetivos registrados por otros métodos y por otros investigadores, por mucho que estos últimos parezcan indiscutibles.
d) Los análisis, finalmente, deben, en cierta medida, ser capaces de dar cuenta de los "acontecimientos" que tienen lugar fuera de la investigación. Así, dentro de grupos de obreros polacos observamos las lógicas de la ruptura de Solidaridad antes incluso de que se manifestasen en la vida del movimiento; pudimos también "explicar" las formas muy particulares de movilización estudiantil de los años ochenta a partir del trabajo realizado con ocho grupos de alumnos.

Se ha reprochado a menudo a los métodos comprensivos y analíticos no ser métodos, y dejar demasiada libertad al investigador. El riesgo es real, so pretexto de espiral hermenéutica, de hacer del material sociológico un simple test proyectivo. Es cierto también que el sociólogo debe "comprometerse" en una interpretación, atribuyendo un sentido que no puede deducir del simple juego de las correlaciones entre las variables seleccionadas[399]. Por esta razón

399. No es seguro de que en este último caso esté dispensado de ello; la operación tiene probabilidades, no obstante, de parecer menos arbitraria.

es importante insistir sobre las coerciones de la interpretación. La construcción metódica de un espacio de discusión entre los sociólogos y los actores es ciertamente la más fuerte.

*

* *

La mayor parte de las teorías de la acción que han aparecido o han sido "redescubiertas" en Francia desde hace una veintena de años son extremadamente diversas, y cubren un vasto espacio, que va desde la tradición fenomenológica a la elección racional. Todas, sin embargo, se proclaman más o menos claramente en la línea de Weber y afirman, contra el estructuralismo dominante de los años sesenta, que los individuos hacen la acción, tienen competencias, no son totalmente ciegos. Hay que extraer algunas consecuencias metodológicas de esta posición. Evidentemente, esta afirmación no puede llevar a creer en la clarividencia absoluta de los actores; supone solamente que existen un conocimiento y un reconocimiento posibles entre actores e investigadores. Por lo demás, durante el desarrollo real de una investigación, esta idea es constantemente puesta en práctica de manera implícita.

Hemos querido ir algo más lejos haciendo del problema de la verosimilitud, es decir, del reconocimiento de una teoría sociológica por parte de los actores implicados, el punto de partida de un esfuerzo metodológico. No se trata de superar la dualidad de las perspectivas entre el sentido endógeno y el sentido construido de la acción, sino de dar lugar a un espacio de discusiones recíprocas. En ese espacio, el sociólogo puede encontrar material para construir sus razonamientos y sus hipótesis; puede también basar en él algunas formas de validación.

Conclusión

1. De la acción a la experiencia

El intento de construir una sociología de la experiencia social descansa en el rechazo de la falsa equivalencia entre la sociedad y el sujeto. De ese modo, se aleja de la sociología clásica y de la identificación del actor y del sistema alrededor de un principio central, el de la integración social, que define a la vez a uno y a otro como las dos caras, subjetiva y objetiva, del mismo conjunto. El abandono de esta imagen no viene sólo de una crítica teórica; viene sobre todo del agotamiento de la representación clásica de la sociedad del modo en que fue construida por la sociología clásica. La sociedad no es un sistema organizado alrededor de un centro; no es ni un personaje ni una máquina. Y si los individuos son impulsados a administrar varias lógicas de la acción, es porque la sociedad no es Una. Aparece como la yuxtaposición de una "comunidad", de un "mercado" y de una "historicidad". En el registro de la acción, este tipo de conjunto disocia una lógica de la integración, una lógica estratégica en un espacio competitivo y una lógica de subjetivación que viene de la tensión entre una concepción de la creatividad y de la justicia, de una parte, y relaciones de dominación, de otra. Tal conjunto social descompone la imagen clásica de los roles, de la acción y de la subjetividad. Eso es lo que me ha llevado a hablar de experiencia social. Ése ha sido el argumento principal de este libro.

Pero por muchos aspectos mi razonamiento sigue estando cercano al de la sociología clásica, pues acepta su pregunta —¿cómo conciliar la autonomía del actor y el carácter "determinado" de la acción?— y rechaza la idea de una separación radical entre el actor y el sistema, como si se tratase de dos órdenes de realidad diferentes. No está de un lado el actor y del otro el sistema, sino una pluralidad de racionalidades de la acción que remite a una pluralidad de sistemas a través de diferentes mecanismos. En el registro de la integración, la causalidad es la de la producción de la acción a través de la socialización de acuerdo a modalidades que siguen siendo las de la sociología clásica. La acción estratégica se inscribe en otro tipo de sistema, el que surge de la composición de intereses concurrentes. Por último, la subjetivación sigue estando socialmente definida por una cultura y, sobre todo, por la tensión "dialéctica" construida entre esta cultura y las relaciones de dominación.

En esta percepción de la experiencia social, el sujeto se constituye en la medida en que es impulsado a construir una acción autónoma y una identidad propia en virtud de la pluralidad de mecanismos que lo encierran y de

las pruebas por las que pasa. Está obligado a oponer la unidad de un Yo a la diversidad de las lógicas de su acción. Eso puede producir un sentimiento de extrañeza del actor respecto del sistema, sentimiento que no implica que esta extrañeza sea real, descansando sobre dos "realidades" ontológicas diferentes. El sujeto social se define por un juego de tensiones, por un trabajo y no por un ser. La dificultad de este razonamiento deriva de que no es "sustancialista", pues cada objeto social depende sucesivamente de las tres lógicas de la acción; no remite nunca al mundo homogéneo de una acción "pura". Así, los valores son *al mismo tiempo* recursos ideológicos, modalidades de integración y de control y apelaciones a una subjetividad "no social" aunque socialmente definida. Sucede lo mismo con las relaciones sociales, que son simultáneamente relaciones de integración, relaciones de competencia y relaciones de dominación que limitan la autonomía de los individuos y de los grupos. Desde este punto de vista, cada individuo o cada movimiento social afronta problemas idénticos, los de la combinación en una experiencia de varias lógicas de la acción.

La experiencia social no se define solamente en la tensión y la oposición de la comunidad y el mercado. Esta imagen, muy "clásica" por lo demás, presenta la ventaja de hacer presentes categorías históricas "simples" y "realistas": las naciones y el capitalismo internacional, las comunidades y la sociedad de masas, las relaciones cara a cara y la burocracia, la religión y la racionalidad... Sin embargo, esta representación no es suficiente, pues solamente con esta dualidad no sería posible para los individuos y los grupos superar un corte que, en el fondo, no sería más que una versión entre otras de los dos tipos de solidaridad durkheimianos, "la comunidad" y "la sociedad", además de muchas otras parejas conceptuales... Termina siempre por oponer la naturaleza a la Historia.

La experiencia social está construida a partir de un principio de subjetivación. Hoy la dificultad procede de que ese principio ya no apela a trascendencia alguna, a ningún reino no social: la reconciliación de la experiencia no se realiza alrededor de Dios, la Razón, la Historia, un valor, una norma o un movimiento social susceptibles de superar la quiebra de la sociedad y de la experiencia individual. Hoy la definición cultural del sujeto es la del "individuo" y, retomando los términos de Taylor, la de su "autenticidad". Pero la noción de individuo es muy ambigua, pues designa al mismo tiempo el individualismo "narcisista" de la sociedad de masas y el individualismo "egoísta" del utilitarismo; figuras de un actor reducido, en ambos casos, a las categorías del mercado. La ambigüedad del término "individuo" procede asimismo de que no evoca ya nada de la trascendencia de un individuo "fuera del mundo". Es totalmente inmanente, se entrega en sus emociones, sus sentimientos, su indignación, su sufrimiento, su distancia y su compromiso.

Pero es sin embargo a partir de ahí como se construyen una capacidad crítica y una voluntad de reunificar una experiencia cuyo sentido no es obvio o ya no es obvio. El individuo se vuelve sujeto autónomo en la distancia y el conflicto. Primero en la distancia, asunto en el que hemos insistido desde la cuestión de la crítica, el desprendimiento, la capacidad de análisis y la explicación movilizada por actores que rechazan ser reducidos a las categorías del interés y de la integración. El individuo se hace sujeto por medio de la disidencia desde la que construye su autonomía. Esta actividad es especialmente clara en los casos de dominación extrema, cuando los individuos se repliegan y resisten o cuando sufren por no poder controlar su vida. Su destrucción y su desgracia por lo menos prueban que no se reducen a lo que la integración y la dominación esperan de ellos. En esta perspectiva, los problemas sociales no se limitan ni a la anomia ni a la exclusión, sino a la destrucción de la capacidad de ser sujeto. Pero es sobre todo a través del conflicto como el actor se hace sujeto, cuando se opone a la dominación que obstaculiza su autonomía y su "autenticidad", cuando opone su individualidad al "sistema". Es esto lo que debe invitarnos a reencontrarnos con la cuestión de la alienación. A través de los pocos casos que he evocado en este libro, la dominación se manifiesta como destrucción de la experiencia. Los individuos y los grupos dominados son desposeídos de la capacidad de unificar su experiencia y de darle un sentido autónomo. El trabajo a través del que logran reconstruirla es mucho más pesado y difícil que el de los dominantes, que se benefician de inmediato de recursos culturales y sociales que les permiten ser actores. El caso de la escuela es a este respecto ejemplar: no es sólo que los más débiles estén excluidos, sino que son "destruidos", no logran comprender lo que les sucede. Si esta cuestión nos acerca a la del conflicto como momento de la subjetivación, por contra nos aleja de la imagen histórica de los movimientos sociales. En efecto, de igual manera que la unidad de la acción se ha perdido, la unidad de los movimientos sociales no parece posible fuera del trabajo político que, durante el acontecimiento, unifica las significaciones de una lucha. En cuanto a lo demás, los movimientos de los dominados o son unidimensionales o se han descompuesto; no ganan unidad y coherencia más que a través de un trabajo político y militante capaz de combinar las significaciones y de jerarquizarlas.

2. La sociología de la experiencia es una práctica de la sociología

La sociología de la experiencia social solamente puede ser una sociología de los actores. Estudia representaciones, emociones, conductas y las formas por medio de las cuales los actores dan cuenta de ellas. Es una sociología de la subjetividad cuyos objetos prácticos, dados por las categorías sociales comu-

nes, tienen todas las opciones de aparecer como problemas sociales, experiencias en las que las conductas no se corresponden con las expectativas y con los roles atribuidos, en las que la subjetividad no remite a los modelos de las actitudes y de las representaciones propuestas. Los problemas sociales conciernen a las fallas especialmente visibles de la experiencia social. Por esta razón, una sociología de la experiencia social puede, en primer lugar, orientarse hacia los problemas de la escuela y de la educación, hacia los de la enfermedad, hacia los problemas urbanos, hacia los del trabajo y, de manera general, hacia las conductas que ponen directamente en cuestión la inadecuación de la subjetividad de los individuos y las expectativas "objetivas". Tales problemas nos interesan no sólo porque no se limitan a las disfunciones de un sistema, sino porque la articulación de las lógicas de la acción es en ellos especialmente difícil y, sobre todo, porque en ellos se manifiesta el rostro de una dominación social que se mezcla con la exclusión y con la tutela pública, generando una "patología" en la que el conflicto se pierde. Esta manera de entrar en una sociología de la experiencia no es evidentemente exclusiva; es simplemente cómoda. Pero todas las conductas pueden ser reconstruidas en términos de una sociología de la experiencia.

El estudio "objetivo" de la subjetividad de los actores determina una relación particular con los individuos desde el momento en que se les reconocen algunas capacidades, en particular la de construir su propia experiencia. El rechazo de una concepción radical de la ruptura epistemológica lleva a concebir la investigación sociológica como una forma de debate entre actores e investigadores, que reconoce al mismo tiempo lo que tienen en común y lo que les separa.

Es importante entonces estudiar la subjetividad del actor y su actividad. No se trata solamente de analizar sus representaciones, sino también sus sentimientos y la relación que construye consigo mismo. El proyecto de una sociología de la experiencia puede parecerse al de una sociología "clínica", que aborde desde el punto de vista sociológico los problemas y las conductas que se reservan por lo general para la perspectiva psicológica o para la pintura impresionista de las emociones y de los sentimientos. No se trata de descubrir, por ejemplo, los mecanismos globales que producen el fracaso escolar, sino de orientarse hacia la experiencia misma de un fracaso, que no puede ser sino la experiencia de individuos particulares, que construyen su mundo y su subjetividad dentro de una historia particular. Es cierto que este proyecto nos acerca a la psicología, y que el diálogo con esta tradición no siempre es fácil, pero no se podrá resolver siempre separando la sociología abstracta de los sociólogos de la psicología clínica de los psicólogos, que nunca funciona, por otra parte, sin una sociología latente. Un análisis de la experiencia que incursione en la sociología no puede funcionar sin un equivalente o una prolongación en la psicología particular de los individuos.

Esforzándose en permitir a cada cual que se comprenda mejor es como una sociología de la experiencia puede producir conocimiento. La orientación de la investigación hacia la subjetividad de los actores sociales no implica en absoluto el recurso a métodos también ellos "subjetivos". La construcción de un debate entre los actores y los investigadores implica obligaciones metodológicas, siendo la más pesada la búsqueda de un criterio de "verosimilitud" por el que el razonamiento sociológico pueda, en el tiempo de la investigación, ser apropiado por parte de los actores. Pero de igual manera que una sociología de la experiencia no es una sociología general que pretenda abarcar el conjunto del campo sociológico a partir de su paradigma, no excluye otras formas de conocimiento, en particular los conocimientos objetivados de los elementos de los sistemas y de los tipos "puros" de la acción en los que se inscriben las experiencias de los individuos. El trabajo de *vaivén* del actor respecto a los elementos de la situación exige de la sociología de la experiencia social que se inscriba en un conjunto de conocimientos objetivos ya constituidos.

3. La experiencia social y la democracia

La unidad de la experiencia social no viene dada; procede de un trabajo del individuo, que relaciona varias lógicas de la acción. El problema que se le plantea al individuo no es, en su "naturaleza", distinto del que se le plantea a una formación social que ya no es una sociedad en el sentido clásico del término: ¿cómo construir un principio de unidad a partir del momento en el que éste ya no está dado por el carácter "natural" de la sociedad?

En la articulación de estos dos problemas pueden diseñarse retos que sean, a la vez, individuales y colectivos y también establecerse ese principio de continuidad sin el que no existe verdaderamente actor, y menos aún sujeto. ¿Cuál es el principio mediador entre las "desafíos" individuales y los "retos" colectivos"? Si se admite que ni la experiencia individual ni el conjunto social se constituyen alrededor de un principio único y central, si se observa también que los movimientos sociales no tienen ya unidad fuera de la actividad militante misma, hay que abandonar la antigua imagen de los movimientos sociales capaces de unir en torno a un principio único a un sujeto individual y a un "sujeto histórico". Esto supone despedirse de la idea misma de sujeto histórico para reemplazarla por la imagen, más modesta, de la acción democrática, pues la democracia es, más que una norma, la combinación de varios elementos.

Sociológicamente, puede definirse la democracia por su capacidad de combinar las lógicas de la acción copresentes en una formación social. Puede

admitirse que cada democracia está formada por la articulación original de tres grandes principios, también de tres tradiciones de la filosofía política, en ocasiones contradictorias en sus fundamentos y en su racionalidad.

Una primera concepción de la democracia es una concepción contractual. La democracia define, más que la participación política, los derechos y los deberes de los ciudadanos, que comparten una parcela de poder y que, por mediación de la Razón, de la Virtud y de la Nación, construyen una comunidad política. Es lo que se llama, particularmente en Francia, la República. La democracia define lo que tienen en común los miembros de una comunidad política, lo que los hace ciudadanos de una misma nación. La finalidad de esa democracia es la integración de una sociedad de individuos que conceden a la comunidad política una parte de su individualidad. En ese sentido recordemos que cualquier democracia es siempre nacional, y que los ciudadanos son siempre los agentes de una nación o de un proyecto de nación, los miembros de una comunidad de individuos que es unánime, pues procuran erigir una voluntad general.

El segundo sentido del término "democracia" designa su carácter representativo. La democracia se define como la representación legal y pacífica de intereses opuestos, reconocidos y aceptados. La democracia es el sistema que trasforma las oposiciones sociales en rivalidades políticas legales. Ya no es concebida como la expresión de una comunidad de individuos, sino como un modo de participación competitivo para la toma de decisiones. Esta democracia implica entonces, que por mediación de los partidos, de las asociaciones y de los sindicatos, los intereses en competición se enfrenten de acuerdo a reglas establecidas. De igual modo que la democracia contractual es siempre nacional, la democracia representativa es a menudo censitaria, es siempre una oligarquía electiva; no todos los nacionales votan y no todos los intereses están representados. Durante mucho tiempo incluso hemos calificado como "democráticas" sociedades en las que las mujeres no votaban y en las que el derecho de asociación obrera estaba limitado.

Finalmente, una tercera tradición califica de "democráticos" los regímenes en los que los individuos se benefician de derechos "naturales" que les protegen de la omnipotencia del Estado, de la Iglesia y de las instituciones. La democracia se define entonces como el respeto de los derechos humanos y de la persona contra los abusos del Estado; es el régimen de libertad de expresión y de asociación, el de la libertad de conciencia y del derecho de las minorías. No es necesario que los individuos sean ciudadanos y electores para que esta dimensión democrática esté presente, pero no hay democracia sin ella.

Como se ve claramente, incluso a partir de estas breves definiciones, la democracia sólo se realiza en aquellos casos en los que estos elementos se asocian y no se destruyen mutuamente. La ciudadanía sin competición electoral y sin mantenimiento de los derechos fundamentales puede ser, y ha sido ya, tiranía plebiscitaria y terror. El voto sin "virtud" ciudadana y sin derechos individuales se degrada en una competición política limitada a los partidos, "democracia formal" en la que las fuerzas políticas no representan más que a sus clientelas. Los derechos humanos sin participación política pueden producir apenas indiferencia política.

La necesidad de combinar todas estas dimensiones de la democracia es lo que la aproxima a la experiencia social. Se ve bien cómo cada una de estas concepciones de la democracia puede aparecer como la expresión política y normativa de cada una de las lógicas de la acción que estructuran la experiencia social. La democracia del "contrato" de los ciudadanos define políticamente vínculos de solidaridad y de identidad. La democracia representativa construye un "mercado" de rivalidades y de influencias políticas. La democracia de los derechos individuales define el espacio de lo que es autónomo, respetable, auténtico y "sagrado" en cada uno, sea o no sea ciudadano, esté o no esté representado. El trabajo de un sistema político democrático consiste en articular estas dimensiones, de igual modo que el trabajo del actor radica en dar sentido a su experiencia. Pero en ambos casos, el del colectivo y el del individuo, la unidad del conjunto no es obvia. Cada sistema democrático se define por sus tensiones, como lo hace la experiencia de cada uno. Así, desde el actor al sistema se establece un principio de continuidad formal. Y la democracia surge, no como un ideal o como una forma institucional particular, incluso cuando esté necesariamente inscrita en un marco institucional, sino como el trabajo a través del cual un conjunto que no es ya un sistema "natural" logra construir una coherencia global que asocia la comunidad de los individuos, la diversidad de los intereses y el respeto de las subjetividades individuales. La democracia organiza una coherencia social y surge así como una de las condiciones para el control de las experiencias individuales.

No hay que considerar esta democracia solamente como una forma política "central". Es sin duda eso, pero no sólo, pues las relaciones sociales organizadas dependen cada vez más claramente de una problemática cercana. La capacidad política de sostener conjuntamente los tres términos de la experiencia define las modalidades de gestión de los problemas sociales, de las políticas locales, como el gobierno de las organizaciones que deben responder, al mismo tiempo a una exigencia de integración, a una exigencia de acción racional competitiva y a la salvaguarda de un campo de acción individual autónoma. Evidentemente, esta representación supone la despedida del *one best way* de las soluciones definitivas, de las sociedades reconciliadas y, por eso mismo, de gran parte del imaginario político de las sociedades industriales. Así, cuando la escuela ya no está gobernada por valores centrales, cuando no es ya una institución, se define "políticamente" por su capacidad para articu-

lar el espacio de una competencia, el de una integración reglada y el de una formación de la individualidad. El mismo tipo de razonamiento podría serle aplicado a las políticas migratorias, en las que no se puede discernir entre la "República", la "Democracia" y la "representación comunitaria". Cada una de estas exigencias se inscribe en una "esfera de justicia" particular, cada una está en tensión con las otras y ninguna puede triunfar sin afectar a la democracia "por arriba", a la experiencia de los individuos "por abajo". Por eso la democracia no surge "sólo" como un tipo de gobierno, sino también como una condición de la construcción de las experiencias sociales en una sociedad habitable.

BIBLIOGRAFÍA

ADAM, G., y J.-D. REYNAUD, *Conflits du travail et Changement social*, París, PUF, 1978.

ADORNO, T., y K. POPPER, *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, Bruselas, Complexe, 1979.

ALEXANDER, J., *Sociological Theory since World War II*, Nueva York, Columbia University Press, 1987 [Trad. cast.: *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Gedisa, 1989].

— *The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu*, multicopiado.

ALLARDT, E., "Émile Durkheim et la sociologie politique", en P. Birnbaum y F. Chazel (eds.), *Sociologie politique*, París, A. Colin, 1971, pp. 15-37.

ARON, R., *Dix-huit Leçons sur la société industrielle*, París, Gallimard, 1962 [Trad. cast.: *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, Barcelona, Seix Barral, 1971].

— *Les Luttes de classes. Nouvelles leçons sur la société industrielle*, París, Gallimard, 1964 [Trad. cast.: *Nuevas lecciones sobre la sociedad industrial*, Barcelona, Seix Barral, 1966].

BADIE, B., y P. BIRNBAUM, *Sociologie de l'État*, París, Grasset, 1979.

BALANDIER, G., *Le Dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, París, Fayard, 1994.

BALLION, R., *La Bonne École. Évaluation et choix du collège et du lycée*, París, Hatier, 1991.

BAUDELOT, C., y R. ESTABLET, *L'École capitaliste en France*, París, Maspero, 1971 [Trad. cast.: *La escuela capitalista en Francia*, Madrid, Siglo XXI de España, 2003].

— *Le niveau monte*, París, Éd. du Seuil, 1989 [Trad. cast.: *El nivel educativo Sube*, Madrid, Morata, 1990].

BAUDRILLARD, J., *Cool Memories. 1980-1985*, París, Grasset, 1985 [Trad. cast.: *Cool memories*, Madrid, Anagrama, 1997].

BECKER, H., "Field Work Evidence", *Sociological Work*, Chicago, Aldine, 1970.

BELL, D., *Vers la société post-industrielle* (1973), París, R. Laffont, 1976 [Trad. cast.: *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza Editorial, 1991].

BELL, D., *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, París, PUF, 1978 [Trad. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994].

BELLAH, R., *et al.*, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985 [Trad. cast.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza Editorial, 1989].

BERGER, P., y T. LUCKMANN, *La Construction sociale de la réalité*, París, Méridiens-Klincksieck, 1986 [Trad. cast.: *La construcción social de la realidad*, Madrid, Martínez de Murguía, 1986].

BERTHELOT, J.-M., "De la terminale aux études post-bac: itinéraires et logiques d'orientation", *Revue française de pédagogie*, 81, 1987, pp. 5-15.

— *L'Intelligence du social*, París, PUF, 1990.

— *Ecole, Orientation, Société*, París, PUF, 1993.

BESNARD, P., "Durkheim et les femmes ou *Le Suicide* inachevé", *Revue française de sociologie*, XIV, 1973, pp. 27-61.

— *L'Anomie*, París, PUF, 1987.

BIRNBAUM, P., *Dimensions du pouvoir*, París, PUF, 1984.

BIRNBAUM, P., y F. CHAZEL, *Théorie sociologique*, París, PUF, 1975.

BIRNBAUM, P., y J. LECA (eds.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la FNSP, 1986.

BLOOM, A., *L'Ame désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, París, Julliard, 1987.

BOLTANSKI, L., y L. THEVENOT, *Les économies de la grandeur*, París, PUF, 1987.

— *De la justification. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard, 1991.

BOUDON, R., *L'Inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, París, A. Colin, 1973 [Trad. cast.: *La desigualdad de oportunidades*, Barcelona, Laia, 1983].

— *La Logique du social*, París, Hachette, 1979 [Trad. cast.: *La lógica de lo social*, Madrid, Rialp, 1981].

— *La Place du désordre*, París, PUF, 1984.

— *L'Idéologie*, París, Fayard, 1986.

BOUDON (ed.), R., *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.

BOUDON, R., y F. BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, París, PUF, 1982 [Trad. cast.: Diccionario Crítico de la Sociología, Buenos Aires, EDICIAL, 1993].

BOURDIEU, P., "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

— *Le Sens pratique*, París, Ed. de Minuit, 1980 [Trad. cast.: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991].

BOURDIEU, P., *Choses dites*, París, Ed. de Minuit, 1987 [Trad. cast.: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1996].

— *La Misère du monde*, París, Ed. du Seuil, 1992 [Trad. cast.: *La miseria del mundo*, Madrid, Akal, 1999].

BOURDIEU, P., y J. C. PASSERON, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, París, Ed. de Minuit, 1964 [Trad. cast.: *Los Herederos. Los estudiantes y la cultura*, Barcelona, Labor, 1969].

BOURRICAUD, F., "Contre le sociologisme: une critique et des propositions", *Revue française de sociologie*, XVI, 1975, pp. 583-603.

— *L'Individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, París, PUF, 1977.

BOUVIER, A., "Modèles parétiens et théories des idéologies. Sociologie des représentations", *L'Année sociologique*, 42, 1992, pp. 345-368.

CAILLE, A., "La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante?", *Sociologie du travail*, 3, 1981, pp. 257-274.

— *Splendeurs et Misères des sciences sociales*, Genève, Librairie Droz, 1985.

CASSIRER, E., *La philosophie des Lumières* (1932), París, Fayard, 1966 [Trad. cast.: *La filosofía de la ilustración*, Madrid, FCE, 1993].

CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, París, Ed. du Seuil, 1975 [Trad. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983].

CHAUDRON, M., y F. DE SINGLY (eds.), *Identité, Lecture, Ecriture*, París, Centre Georges Pompidou, 1994.

CHAZEL, F., "Considérations sur la nature de l'anomie", *Revue Française de sociologie*", VII, 2, 1967, pp. 151-168.

— *La Théorie analytique de la société dans l'œuvre de Talcott Parsons*, París-La Haya, Mouton, 1974.

— "French Sociology at the Beginning of the Nineties", *Revue Suisse de sociologie*, 1, 1992, pp. 197-213.

— "Mouvements sociaux", en R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.

CHERKAOUI, M., "Stratification", en R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.

CHESNAIS, J. C., *Histoire de la violence*, París, R. Laffont, 1981.

CICOUREL, A., *The Social Organization of Juvenile Justice*, Nueva York, Wiley, 1968.

— *La Sociologie cognitive*, París, PUF, 1979.

CLEGG, H., *General Union: Study of the National Union of General and Municipal Workers*, Londres, Blackwell, 1954.

CLOWARD, R. A., y L. E. OLHIN, *Delinquency and Opportunity*, Nueva York, The Free Press, 1960.

CONVERT, B., y M. PINET, "Les classes de terminale et leur public", *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, pp. 211-234.

COSER, L., *Les Fonctions du conflit social*, París, PUF, 1987 [Trad. cast.: *Las funciones del conflicto social*, México D.F., FCE, 1961].

CROZIER, M., *Le Phénomène bureaucratique*, París, Éd. du Seuil, 1963 [Trad. cast.: *El fenómeno burocrático*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974].

CROZIER, M., y E. FRIEDBERG, *L'Acteur et le Système*, París, Éd. du Seuil, 1977 [Trad. cast.: *El actor y el sistema*, México D.F., Alianza editorial, 1990].

CUIN, C. H., "Durkheim et la mobilité sociale", *Revue française de sociologie*, XXVIII, 1, 1987, pp. 43-65.

CUSSON, M., *Le Contrôle social du crime*, París, PUF, 1983.

— *Croissance et Décroissance du crime*, París, PUF, 1989.

— "Déviance", en R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.

DAHRENDORF, R., *Classes et Conflits de classes dans la société industrielle*, París, Mouton, 1972 [Trad. cast.: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Madrid, Rialp, 1979].

DAVIS, K., "Le mythe de l'analyse fonctionnelle", en H. Mendras, *Éléments de sociologie. Textes* (1959), París, A. Colin, 1968.

DEROUET, J. L., "Désaccords et arrangements dans les collèges (19981-1986)", *Revue française de pédagogie*, 83, 1988, pp. 5-22.

— *École et Justice. De l'égalité des chances aux compromis locaux*, París, A. M. Métaillé, 1992.

DÉVEREUX, G., *De l'angoisse et la méthode dans les sciences du comportement*, París, Flammarion, 1980 [Trad. cast.: *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Madrid, Siglo XXI de España, 2008].

DOBRY, M., "Variation d'emprise sociale et dynamique des représentations: remarques sur une hypothèse de Neil Smelser", *Analyse de l'idéologie*, París, Galilée, 1980, pp. 197-219.

DOWNS, A., *An Economic Theory of democracy*, Nueva York, Harper and Row, 1957 [Trad. cast.: *Teoría económica de la democracia*, Madrid, Aguilar, 1973].

DUBAR, C., *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, París, A. Colin, 1991.

DUBET, F., "Après l'évolutionnisme, y a-t-il une sociologie du changement?", *Connexions*, 45, 1985, pp. 16-35.

— *La Galère: jeunes en survie*, París, Fayard, 1987, y Éd. du Seuil, colección "Points Actuels", 1993.

DUBET, F., *Immigrations: qu'en savons-nous?*, París, La Documentation française, 1989.

— *Les Lycéens*, París, Éd. du Seuil, 1991.

DUBET, F., O. COUSIN y J. P. GUILLEMET, "Mobilisation des établissements et performances scolaires", *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, pp. 235-256.

DUBET, F., y E. TIRONI, *et al.*, *Pobladores. Luttes sociales et démocratie au Chili*, París, L'Harmattan, 1989.

DUBET, F., Y D. Lapeyronnie, *Les Quartiers d'exil*, París, Éd. du Seuil, 1992.

DUBET, F., y B. DELAGE, *et al.*, *Les étudiants, le Campus et leurs études*, LAPSAC, CEDAS, Université de Bordeaux II, 1993.

DULONG, R. Y P. PAPERMAN, *La Réputation des Cités HLM*, París, L'Harmattan, 1992.

DUMONT, L., *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard, 1966.

— *Essais sur l'individualisme*, París, Éd. du Seuil, 1983 [Trad. cast.: *Ensayos sobre el* individualismo, Madrid, Alianza Editorial, 1987].

DUPREZ, D., y M. HEDLI, *Le Mal des banlieues? Sentiment d'insécurité et crise identitaire*, París, L'Harmattan, 1992.

DURKHEIM, E., *Les règles de la méthode sociologique* (1895), París, PUF, 1963 [Trad. cast.: *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1988].

— *Le Suicide* (1897), París, PUF, 1967 [Trad. cast.: *El suicidio*, Madrid, Akal, 1976].

— *De la division du Travail social* (1893), París, PUF, 1967 [Trad. cast.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982].

— *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), París, PUF, 1967 [Trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993].

— *Éducation et Sociologie* (1922), París, PUF, 1968 [Trad. cast.: *Educación y sociología*, Madrid, Península, 1990].

— *Le Socialisme* (1928), París, PUF, 1971 [Trad. cast.: *El socialismo*, Madrid, Editora Nacional].

— *L'Évolution pédagogique en France* (1938), París, PUF, 1950 [Trad. cast.: *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992]

DURU-BELLAT, M., y A. MINGAT, *De l'orientation en fin du 5e au fonctionnement des collèges*, *Cahiers de l'IREDU*, Dijon, n. 45, 48 y 51, 1985, 1988 y 1992.

EHRENBERG, A., *Le Culte de la performance*, París, Calman-Lévy, 1991.
ELIAS, N., *La Civilisation des mœurs* (1932), París, Calman-Lévy, 1973 [Trad. cast.: *El proceso de civilización*, Madrid, FCE, 1988].
— *La Société de cour*, París, Flammarion, 1985 [Trad. cast.: *La sociedad cortesana*, Madrid, FCE, 1993].
— *La Société des individus* (1939), París, Fayard, 1991 [Trad. cast.: *La sociedad de los individuos*, Madrid, Península, 1990].
ELSTER, J., *Logic and Society*, Nueva York, 1978 [Trad. cast.: *Lógica y sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1994.
FERRY, L., *Le Nouvel Ordre écologique*, París, Grasset, 1992 [Trad. cast.: *El nuevo orden* ecológico, Barcelona, Tusquets, 1994].
FESTINGER, L., *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston, Row, Peterson and Co., 1957 [Trad. cast.: *Teoría de la disonancia cognoscitiva*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1975].
FORQUIN, J. C., *Ecole et Culture*, Bruselas, Editions universitaires De Broeck, 1989.
FRANCK, B., y D. LAPEYRONNIE, *Les Deux Morts de la Wallonie sidérurgique*, Bruselas, CIACO, 1990.
FREUD, S., "Psychologie des foules et analyse du moi", *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1981.
FREUND, J., "Introduction", en M. Weber, *Essai sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965.
— "De l'interprétation dans les sciences sociales", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXV, 1978, pp. 214-236.
FRIEDBERG, E., "L'organisation", en R. Boudon (ed), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.
— *Le Pouvoir et la Règle*, París, Éd. du Seuil, 1993.
FRITSCH, P., "La Zwischenbetrachtung, un espace intermédiaire", *Enquête*, 7, 1992, pp. 173-193.
GARFINKEL, H., *Studies in Ethnometodologies*, Nueva York, Prentice Hall, 1967 [Trad. cast.: *Estudios en etnometodología*, Barcelona, Anthropos, 2006].
GELLNER, E., *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1989 [Trad. cast.: *Naciones* y nacionalismos, Madrid, Alianza Editorial, 2001].
GERMANI, G., *Politique, Société et Modernisation*, Gembloux, Duculot, 1972.
GIDDENS, A., *La Constitution de la société*, París, PUF, 1987 [Trad. cast.: *La constitución de la* sociedad, Buenos Aires, Amorrortu, 1991].
GILLY, M., *Maître-Élève. Rôles institutionnels et représentations*, París, PUF, 1980.

GIRARD, R., *La Violence et le Sacré*, París, Grasset, 1972 [Trad. cast.: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005].
GOFFMAN, E., *Asiles* (1961), París, Éd. de Minuit, 1968 [Trad. cast.: *Internados*, Madrid, Martínez de Murguía, 1987].
— *Les Rites d'interaction*, París, Ed. de Minuit, 1974.
— *Les Cadres de l'expérience* (1974), París, Ed. de Minuit, 1991 [Trad. cast.: *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, CIS-Siglo XXI de España, 2006].
GOLDTHORPE, J. H., D. LOCKWOOD, F. BECHHOFER y J. PLATT, *L'Ouvrier de l'abondance* (1968), París, Éd. du Seuil, 1963.
GRIGNON, C., *L'Ordre des choses. Les fonctions sociales de l'enseignement technique*, París, Ed. de Minuit, 1971
GUILLEMET, J. P., *Le Vote Front National*, DEA, Université de Bordeaux II, 1990.
GURVITCH, G., Y W. E. MOORE, *La Sociologie du XXe siècle*, París, PUF, 1947 [Trad. cast.: *La sociología del siglo XX*, Madrid, Ateneo, 1970].
HABERMAS, J., *Connaissance et Intérêt*, París, Gallimard, 1973 [Trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].
— *Raison et Légitimité*, París, Payot, 1978.
— *Morale et Communication: conscience et activité communicationnelle*, Paris, Ed. du Cerf, 1986 [Trad. cast.: *Moral y comunicación*, Ediciones 62, Barcelona, 1996].
— *Théorie de l'agir communicationnel*, París, Fayard, 1987 [Trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987].
— *Le Discours politique de la modernité*, París, Gallimard, 1988.
HALBWACHS, M., *Les Causes du suicide*, París, F. Alcan, 1930.
— *La Classe Ouvrière et les Niveaux de vie* (1912), París, Gordon and Breach, 1970.
HAUPT, G., M. LOWY y C. WEILL, *Les Marxistes et la Question nationale*, París, Maspero, 1974 [Trad. cast.: *Los marxistas y la cuestión nacional*, Barcelona, Fontamara, 1982].
HENRIOT-VAN ZANTEN, A., y M. DURU-BELLAT, *Sociologie de l'école*, París, A. Colin, 1992.
HÉRAN, F., "La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie*, XVIII, 1987, pp. 385-416.
HIRSCHMAN, A., *Les Passions et les Intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, París, PUF, 1980 [Trad. cast.: *Las pasiones y los intereses*, Madrid, Península, 1999].
HOGGART, R., *La Culture du pauvre* (1957), París, Éd. de Minuit, 1970.

HOGGART, R., *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classés populaires anglaises*, París, Gallimard/Le Seuil, 1991.
INGLEHART, R., *The Silent Revolution*, Princeton University Press, 1987.
ISAMBERT-JAMATI, V., *Crises de la société et Crises de l'enseignement*, París, PUF, 1970.
ISRAËL, J., *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine*, París, Anthropos, 1972.
JANKOWSKI, M. S., *Islands in The Street*, Berkeley, University of California Press, 1991.
JAULIN, R., *La Mort Sara*, París, Plon, 1971 [Trad. cast.: *La muerte de los Sara*, Mitre, Barcelona, 1985].
KAUFMANN, J. C., *La Trame conjugale*, París, Natham, 1992.
KENINSTON, K., *Young Radicals. Notes on Committed Youth*, Nueva York, Harcourt Brace, 1968.
KEPEL, G., *La Revanche de Dieu*, París, Éd. du Seuil, 1991 [Trad. cast.: *La revancha de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 2005].
KHOSROKHAVAR, F., *L'Utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, París, Presses de la FNSP, 1993.
KORNHAUSER, W., *The Politics of Mass Society*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965.
KRIEGEL, A., *Aux origines du communisme français*, París, Flammarion, 1969.
KUNDERA, M., *L'Art du roman*, París, Gallimard, 1986 [Trad. cast.: *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1987].
LABOV, W., *Le Parler ordinaire*, Éd. de Minuit, 1978.
LAPEYRONNIE, D., "Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine", *Revue française de sociologie*, XXVIII, 2, 1987, pp. 287-318.
— "Mouvements sociaux et action politique", Revue française de sociologie, XXIX, 1988, pp. 593-619.
— *De l'expérience à l'action*, París, EHESS, 1992.
LAPEYRONNIE, D., y J.-L- MARIE, *Campus Blues. Les étudiants face à leurs études*, París, Éd. du Seuil, 1992.
LASCH, C., *Le Culte de Narcisse*, París, R. Laffont, 1980 [Trad. cast.: *La cultura del narcisismo*, Madrid, Andrés Bello, 1999].
— *The True and only Heaven*, Nueva York, Norton Company, 1991.
LASH, S., *Sociology of Post-modernity*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1990 [Trad. cast.: *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990].
LEGER, F., *La philosophie de Georg Simmel*, París, Klimé, 1989.

LEVI-STRAUSS, C., *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955 [Trad. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006].
LINTON, R., *De l'homme*, París, Éd. de Minuit, 1968 [Trad. cast.: *Estudios del hombre*, México D.F., FCE, 1956].
LIPOVETSKY, *L'Ére du vide*, París, Gallimard, 1983 [Trad. cast.: *La era del vacío*, Madrid, Anagrama, 2002].
LIPSET, S. M., *L'Homme et la Politique*, París, Éd. du Seuil, 1962 [Trad. cast.: *El hombre político*, Madrid, Tecnos, 1987].
— "Radicalism or Reformism: the Sources of Working Class Politics", *The American Political Science Review*, vol. 77, 1983, pp. 1-18.
LUKES, S., "Prolegomena of the Interpretation of Durkheim", *Archives européens de sociologie*, II, 1971, pp. 183-209.
MALINOWSKI, B., *Une théorie scientifique de la culture*, París, Maspero, 1968 [Trad. cast.: *Una teoría científica de la* cultura, Barcelona, Edhasa, 1981].
MALLET, S., *La Nouvelle Classe ouvrière*, París, Éd. du Seuil, 1963 [Trad. cast.: *La nueva condición obrera*, Madrid, Tecnos, 1996].
MANN, P., *L'action collective*, París, A. Colin, 1991.
MARCH, H. G., y H. A. SIMON, *Les Organisations* (1958), París, Dunod, 1991 (prefacio de M. Crozier).
MARCUSE, H., *L'Homme unidimensionnel* (1964), París, Éd. de Minuit, 1968 [Trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Madrid, Ariel, 2005].
MARTUCELLI, D., "Lectures théoriques de la post-modernité", *Sociologie et Sociétés*, I, 1992, pp. 157-168.
MATALON, B., "La psychologie et l'explication des fait sociaux", *L'Année sociologique*, 31, 1981, pp. 125-185; 32, 1982, pp. 115-161.
MATZA, D., y G. M. SYKES, "Techniques of Neutralisation: a Theory of Delinquency", *American Sociological Review*, 1957, 22, pp. 657-669.
MAURICE, M., "Déterminants du syndicalisme et projet syndical des ouvriers et des techniciens", *Sociologie du travail*, 1965, 3, pp. 254-272.
MAUSS, M., "Essai sur le don", *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1950 [Trad. cast.: "Ensayo sobre el don", *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971].
MEAD, H., *L'Esprit, le Soi et la Société* (1934), París, PUF, 1963 [Trad. cast.: *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982].
MEHAN, H., Y H. WOOD, *The Reality of Ethnomethodology*, Nueva York, John Wiley, 1975
MERLE, P., "La pratique évaluative en classe terminale: consensus et illusion", *Sociologie du travail*, 2, 1991.
MERTON, R. K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique* (1949), París, Plon, 1965.

MERTON, R. K., G. C. READER y P. L. KENDALL (eds.), *The Student-Physician. Introductory Studies in the Sociology of Medical Education*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1957.

MOMSEN, W. J., *Max Weber et la politique allemande*, 1890-1920, París, PUF, 1985.

MOORE, B., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Macmillan Press, 1978 [Trad. cast.: *La injusticia*, México D.F., UNAM, 1996].

— *Les Origines sociales de la dictature et la démocratie* (1967), París, Maspero, 1979 [Trad. cast.: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Madrid, Península, 2002].

MOSCOVICI, S., *La Psychanalyse, son image et son public*, París, PUF, 1961.

— *Psychologie des minorités actives*, París, PUF, 1979 [Trad. cast.: *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Morata, 1996].

— *La Machine à faire des dieux*, París, Fayard, 1988.

NICOLET, C., *L'Idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982.

NISBET, R. N., *Social Change and History*, Nueva York, Oxford University Press, 1969 [Trad. cast.: *Cambio social*, Barcelona, Hispano europea, 1976].

— *La Tradition sociologique* (1966), París, PUF, 1984 [Trad. cast.: *La formación del pensamiento sociológico*, tomos 1 y 2, Buenos Aires, Amorrortu, 2005].

NIZAN, P., *Antoine Bloyé*, París, Grasset, 1933.

NOBLET, P., *L'Amérique des minorités*, París, L'Harmattan, 1993.

NOIREL, G., *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIXe-XXe siècle)*, París, Ed. du Seuil, 1988.

OBERSCHALL, A., *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.

OBIN, J. P., *La Crise de l'organisation scolaire*, París, Hachette, 1993.

OGIEN, A., "La décomposition du sujet", *Le Parler frais d'Erving Goffman*, París, Ed. de Minuit, 1987.

OLSON, M., *Logique de l'action collective* (1965), París, PUF, 1978.

PARSONS, T., "Some Sociological Aspects of the Fascist Mouvement", *Social Forces*, 21, 1942, pp. 138-147.

— *Eléments pour une sociologie de l'action*, París, Plon, 1955.

— "The School Class as a Social System", *Harvard Educational Review*, 29, 4, 1959, pp. 221-241.

— *The Structure of Social Action* (1937), Glencoe, The Free Press, 1964 [Trad. cast.: *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968].

PARSONS, T., *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée* (1966), París, Dunod, 1973 [Trad. cast.: *La Sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*, México D.F., Trillas, 1974].

— *Le système des sociétés modernes* (1971), París, Dunod, 1973 [Trad. cast.: *El sistema de las sociedades modernas*, México D.F., Trillas, 1974].

PARSONS, T., y E. SHILS (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1951 [Trad. cast.: *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz, 1968].

PARSONS, T., y R. F. BALES, *Family Socialization and Interaction Process*, Glencoe, The Free Press, 1955

PASSERON, J. C., "L'inflation des diplômes. Remarques sur quelques concepts analogiques en sociologie", *Revue française de sociologie*, XXIII, 1982, pp. 551-584.

PHARO, P., "Problèmes empiriques de la sociologie compréhensive", *Revue française de sociologie*, XXVI, 1985, pp. 120-149.

PIAGET, J., *Le Jugement moral chez l'enfant*, París, PUF, 1969 [Trad. cast.: *El criterio moral en el niño*, Madrid, Mr. Ediciones, 1984].

PIALOUX, M., "Jeunesse sans avenir et travail intérimaire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26-27, 1979, pp. 20-47.

PIZZORNO, A., "Lectures actuelles de Durkheim", *Archives Européennes de sociologie*, IV, 1963, pp. 1-36.

— "Sur la rationalité du choix démocratique", en P. Birnbaum y J. Leca (eds.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la FNSP, 1986, pp. 330-369.

PROCACCI, G., *Gouverner la misère*, París, Ed. du Seuil, 1993.

PROST, A., *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*, París, Colin, 1968.

— *Education, Société et Politique*, París, Ed. du Seuil, 1990.

QUERE, L., "L'argument sociologique de Garfinkel", *Problèmes d'épistémologie en Sciences Sociales. Arguments ethnométhodologiques*, París, CEMS, 1985.

— "Agir dans l'espace public", en L. Quéré y P. Pharo (eds.), *Les Formes de l'action*, París, EHESS, 1990, pp. 85-112

RAYNAUD, P., *Max Weber et les Dilemmes de la raison moderne*, París, PUF, 1987.

RAYOU, P., *La Cité invisible. Essai sur la socialisation politique des lycéens*, tesis, París, EHESS, 1994.

REICH, R., *L'Economie mondialisée*, París, Dunod, 1993.

RENAUT, A., *L'Ere de l'individu*, París, Gallimard, 1989 [Trad. cast.: *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993].

REYNAUD, J. D., *Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, París, A. Colin, 1989.

RIESMAN, D., *La Foule solitaire* (1950), París, Arthaud, 1964 [Trad. cast.: *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós, 1981].

RIVIÈRE, C., "Introduction: développement 'corrigé' ou 'retraité'", *Année Sociologique*, 42, 1992, pp. 25-46.

ROY, O., "Les immigrés dans la ville", en J. Roman (ed.), *Ville, exclusion et citoyenneté*, París, Esprit, 1993.

SAINSAULIEU, R., *Les Relations de travail à l'usine*, París, Éd. D'Organisation, 1972.

SAYAD, A., "Les immigrés algériens et la nationalité française", en S. Laacher (ed.), *Questions de nationalité. Histoire et enjeux d'un code*, París, CIEMI, L'Harmattan, 1987.

— "Inmigration et naturalisation", en C. Wihtol de Wenden (ed.), *La Citoyenneté*, París, Édilig, 1988.

SCHMITTER, P., "Neo-Corporatism and the State", en W. Grant (ed.), *The Political Economy of Corporatism*, Londres, Macmillan, 1985.

SCHWARTZ, O., *Le Monde privé des ouvriers*, París, PUF, 1990.

SEEMAN, M., "Les conséquences de l'aliénation dans le travail", *Sociologie du travail*, 1967, pp. 113-133.

SENNETT, R., *Les Tyrannies de l'intimité*, París, Éd. du Seuil, 1979.

— *Autorité*, París, Fayard, 1981.

SHAW, R., y M. D. MAC KAY, *Juvenile Delinquency in Urban Area*, Chicago, University of Chicago Press, 1940.

SHILS, E., *The intellectuals and the Powers, and Other Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.

SHORTER, E., Y C. TILLY, *Strikes in France. 1830-1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974 [Trad. cast.: *Las Huelgas en Francia de 1830 a 1968*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1986].

SILVERMAN, D., *La Théorie des organisations*, París, Dunod, 1970.

SIMMEL, G., *La Sociologie et l'expérience du monde moderne*, París, Méridiens-Klincksieck, 1986.

— *La Philosophie de l'argent* (1900), París, PUF, 1987 [Trad. cast.: *La filosofía del dinero*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976].

— *Tragédie de la culture et Autres Essais*, Marseille, Rivages, 1988.

Singly, F. de, *Fortune et Infortune de la femme mariée*, París, PUF, 1987.

— "L'homme dual", *Le Débat*, 61, 1990, pp. 138-151.

— "Les jeunes et la lecture", *Éducation et Formation*, enero 1993.

SMELSER, N. J., *Theory of Collective Behavior*, Nueva York, The Free Press, 1963 [Trad. cast.: *Teoría del comportamiento colectivo*, México D.F., FCE, 1996].

SOMBART, W., *Pourquoi le socialisme n'existe-t-il pas aux États-Unis?* (1906), París, PUF, 1992 [Trad. cast.: *¿Por qué no hay socialismo en EE. UU.?*, Madrid, Capitán. Swing, 2008].

STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, París. Gallimard, 1971 [Trad. cast.: *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983].

TANGUY, L., *L'Enseignement professionnel en France. Des ouvriers aux techniciens*, París, PUF, 1991.

TAYLOR, C., *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [Trad. cast.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006].

— *Grandeur et Misère de la modernité*, Montreal, Bellarmin, 1992.

TESTANIÈRE, J., "Chahut traditionnel et chahut anomique dans l'enseignement du second degré", *Revue française de sociologie*, VIII, 1967, pp. 17-33.

THOMAS, W., y F. ZNANIECKI, *The Polish Peasant in Europe and America* (1918), Nueva York, Dover, 1958 [Trad. cast.: *El campesino polaco en Europa y en América*, Madrid, BOE, 2006].

THOMPSON, P., *Poverty of Theory*, Londres, Martin, 1978 [Trad. cast.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981].

TÖNNIES, F., *Communauté et Société* (1887), París, Retz, CEPL, 1977 [Trad. cast.: *Comunidad y asociación*, Barcelona, Ediciones 62, 1979].

THRASHER, F., *The Gang* (1927), Chicago University Press, 1963.

TOURAINE, A., *Sociologie de l'action*, París, Éd. du Seuil, 1965 [Trad. cast.: *Sociología de la acción*, Madrid, Ariel, 1969].

— *La Conscience ouvrière*, París, Éd. du Seuil, 1966.

— *La Société post-industrielle*, París, Denoël, 1969 [Trad. cast.: *La sociedad postindustrial*, Barcelona, Ariel, 1971].

— *Production de la société*, París, Éd. du Seuil, 1973 [Trad. cast.: *Producción de la sociedad*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1995].

— *Les Sociétés dépendantes*, Gembloux, Duculot, 1976 [Trad. cast.: *Las sociedades dependientes*, México D.F., Siglo XXI, 1978].

— *La Voix et le Regard*, París, Éd. du Seuil, 1978.

— "Une sociologie sans société", *Revue française de sociologie*, XXII, junio 1981, pp. 3-13

— *La Parole et le Sang*, París, Odile Jacob, 1988.

TOURAINE, A., *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992 [Trad. cast.: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993].

— *Production de la société*, París, Éd. du Seuil, 1993.

— Prefacio a la edición de bolsillo de *Production de la société*, París, Éd. du Seuil, 1993.

TOURAINE, A., *et al.*, *Lutte étudiant*, París, Éd. du Seuil, 1978.

— *La Prophétie anti-nucléaire*, París, Éd. du Seuil, 1980.

TOURAINE, A., F. DUBET, *et al.*, *Le Pays contre l'État*, París, Éd. du Seuil, 1981 [Trad. cast.: *El país contra el Estado,* Valencia, Alfonso el Magnánimo, 1983].

TOURAINE, A., F. DUBET, M. WIEVIORKA y J. STRZELECKI, *Solidarité*, París, Fayard, 1984.

TOURAINE, A., M. WIEVIORKA y F. DUBET, *Le Mouvement ouvrier*, París, Fayard, 1984.

TURNER, R. H., "The Real Self: From Institution to Impulse", *American Journal of Sociology,* 81, 5, 1975, pp. 989-1016.

VALADE, B., "Changement social", en R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, París, PUF, 1992.

VAN-METTER, K. M. (ed.), *La sociologie*, París, Larousse, 1992.

VAN PARIJS, P., *Le Modèle économique et ses niveaux,* Ginebra, Droz, 1990.

VIDAL, D., *L'Ablatif absolu*, París, Anthropos, 1977.

WALZER, M., *Critique et Sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation,* París, La Découverte, 1990.

WEBER, M., *Le Savant et le Politique* (1919), París, Plon, 1958 [Trad. cast.: *El político y el científico,* Madrid, Alianza Editorial, 1997].

— *Economie et Société* (1922), París, Plon, 1971 [Trad. cast.: *Economía y sociedad,* México D.F., FCE, 1944].

— "Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés", *Enquête*, 7, 1992, pp. 127-172.

WIEVIORKA, M., *Sociétés et Terrorisme*, París, Fayard, 1988.

WIEVIORKA, M., *et al., La France raciste*, París, Ed. du Seuil, 1992.

WILLIS, P., *Learning to Labor. How Working Class Lads get Working Class Jobs,* Farnborough, Saxon House, 1977 [Trad. cast.: *Aprendiendo a trabajar,* Madrid, Akal, 1988].

WRIGHT MILLS, C., *L'Imagination sociologique,* París, Maspero, 1967 [Trad. cast.: *La imaginación sociológica*, México D.F., FCE, 1974].

WRONG, D. H., "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology", *American Sociological Review*, XXVI, 1961, pp. 183-196.

El estallido actual de las teorías sociológicas no solo tiene que ver con la historia de las ideas, sino que se inscribe dentro de una profunda mutación social que nos conduce al abandono de la representación clásica de la sociedad, esa que la concibe como un orden en el que podemos identificar la acción social con las "leyes" del sistema. De hecho, eso que llamábamos "la sociedad" ya no puede reducirse a un sistema integrado, un modo de producción y un Estado-nación. A partir de ahí, el propio objeto de la sociología cambia: debe describir "experiencias sociales", es decir, las conductas individuales de cada uno de nosotros. Éstas combinan varias racionalidades y varias lógicas, y se manifiestan como la yuxtaposición de las pertenencias comunitarias, los cálculos de mercado y las exigencias de la autenticidad individual. El único principio de unidad de la experiencia social es el trabajo sobre sí mismo que cada uno persigue para, de ese modo, poder percibirse como autor de su propia vida.



ISBN: 978-84-9938-052-0



